Irénikon

TOME X

1933 Septembre-Octobre

IEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE

IRENIKON

PARAIT TOUS LES DEUX MOIS

Prix d'abonnement pour 1933 :

Belgique : 35 fr. *(Le numéro* : 8 *fr.)*

Pays ayant adhéré au pacte de Stockholm * :

11 belgas (*Le numéro* : 2 belgas).

(soit 39,50 fr. fr., 4 florins hollandais, 6,59 RM, 14 zl.)

Autres pays : 15 belgas. (*Le numéro* : 3 belgas)

(soit 12/6 sh., 11 fr. suisses, 41 lires).

Rédaction et administration :

IRÉNIKON, PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE.

Comptes chèques postaux : Bruxelles, 1612.09

Pars : Laporta, 1300.79.

La Haye : Laporta, 1455.29.

* Albanie, Algérie, Allemagne, Argentine, Autriche, Brésil, Bulgarie, Égypte, Espagne, Esthonie, Éthiopie, France, Grèce, Hongrie, Lettonie, Liban, Pays-Bas, Perse, Pologne, Portugal, Roumanie, Russie, Syrie, Tchécoslovaquie, Turquie, Yougoslavie.

SOMMAIRE

COMPTES-RENDUS

(*Voir la suite des comptes rendus à la troisième page de la couverture*)

IRÉNIKON

Tome X. N° 5. Septembre-Octobre 1933.

Orthodoxie à propos d'Œcuménisme.

Il a paru intéressant de parler en détail de deux publications relatives à l'Orthodoxie : un recueil orthodoxe (en russe), *La réunion chrétienne, Le problème œcuménique dans la conscience orthodoxe* (1) et *Le Catholicisme non-romain* de W.-A. Visser't Hooft (2), à cause de leur richesse idéologique. Les deux publications seront traitées dans un article parce que toutes deux traitent de la position orthodoxe dans le mouvement œcuménique, l'une *ex-professo*, l'autre y étant amenée par son sujet. Les deux livres, tout en étant surtout des ouvrages de vulgarisation, sont bourrés d'idées, à tel point qu'ils exigent une lecture attentive et répétée, après laquelle le lecteur se fait encore scrupule de ne pas avoir pénétré suffisamment la matière pour pouvoir en parler avec fidélité. L'abondance des aperçus rend aussi l'exposé assez difficile. Nous analyserons les différents chapitres, en évitant autant que possible la déformation, et en tâchant de dégager les idées maîtresses. Ces pages seront donc moins produit de réflexion que matière à réflexion, moins une étude qu'une position du problème.

(1) *Christianskoe vozsoedinenie : ekumeničeskaia problema v pravoslavnom soznanii.* Recueil. Y. M. C. A. Press. Paris, *s. d.*, in-8, 166 p.

(2) W.-A. Visser't Hooft : *Le Catholicisme non-romain.* — *Cahiers de Foi et Vie,* mars 1933. Paris, Boulevard Montparnasse, 139 ; in-8, 131 p.

I.

Le livre orthodoxe est un recueil d'articles qui ont pour but de faire connaître l'attitude de l'Orthodoxie vis-à-vis du mouvement œcuménique. Il suffit de connaître celle-ci, même de très loin, pour savoir que tout orthodoxe a le devoir de parler de sa religion, mais qu'aucun n'a le droit de le faire avec autorité. On ne se laissera donc pas impressionner par le poids des collaborateurs : deux évêques, Mgr Gennadios, archevêque d'Héliopolis, et Mgr Nectaire, archevêque-métropolitain de Bukovine ; deux « œcuménistes » notoires, H. Alivisatos et S. Zankov ; d'anciennes connaissances des lecteurs d'*Irénikon*, le philosophe N. Berdjaev, le théologien S. Bulgakov, l'historien A. Kartašev et V. Zĕnkovskij, président du Mouvement des Étudiants russes chrétiens, organisation qui ne leur est pas inconnue non plus.

On ne se laissera pas davantage impressionner par les oppositions et même les contradictions entre les différents auteurs. Plus étonnantes seront les contradictions chez le même auteur. Ce dont il sera plus difficile de juger sans lire le livre, est la différence d'intensité dans la manière de traiter le sujet — une sincérité et un enthousiasme prenants chez S. Bulgakov, A. Kartašev et V. Zĕnkovskij ; une allure plus posée chez les autres. Est-ce aux premiers que reviendrait l'initiative de la publication ? C'est d'eux certainement que nous aurons à parler le plus longuement. Commençons par les contributions plus pâles.

L'archevêque d'Héliopolis d'abord. Tous les amis de l'unité chrétienne connaissent sans doute ce théologien de la Grande Église, auteur d'articles sur le rapprochement des confessions chrétiennes. Celui qui nous occupe est intitulé : *Les problèmes dogmatiques principaux dans la réunion des Églises* (p. 39-52). Ce titre caractérise bien l'allure de ces pages qui ne cherchent pas de voie inédite et mettent

le problème de l'union sur le terrain de la foi. Le protestantisme est surtout pris à partie (l'A. ne semble pas en vouloir dissocier l'anglicanisme d'une façon très nette) à cause de son syncrétisme doctrinal. La confession de Dosithée, que A. Kartašev considérera comme franchement catholicisante (p. 105), sert fréquemment à critiquer, dans ces pages, les notions protestantes d'Église, de hiérarchie, de sacrements, de libre examen. Quant au catholicisme, l'archevêque se plaît à relever des détails où catholiques et orthodoxes sont d'accord (la doctrine de la transsubstantiation par exemple, p. 47). « Les difficultés ne gisent pas dans telle ou telle doctrine mais dans la différence des systèmes adoptés par chacune des Églises » (p. 50). Le système ecclésiastique est l'obstacle principal. La papauté serait le degré suprême du sacrement de l'Ordre et ferait d'un homme pécheur le chef de l'Église. « Notre Église enseigne que le chef visible de chaque Église locale est l'évêque et que le chef visible de l'Église universelle est le concile des évêques » (p. 42). On ne voit pas pourquoi le nombre de pécheurs les rendraient plus aptes à devenir le chef de l'Église. Tout argument de convenance sera toujours boiteux dans le problème constitutionnel de l'Église. Un passage d'ecclésiologie orthodoxe est à relever maintenant et à comparer plus tard avec des affirmations au moins aussi catégoriques : L'A. affirme (p. 38) que l'Église orthodoxe possède une autorité infaillible et il ressort plus loin (p. 39) que cette autorité est extérieure et visible.

L'article est suivi d'une bibliographie. J'ai déjà cité la confession de Dosithée. On y trouve encore d'autres ouvrages de ce genre. L'archevêque semble ne pas s'inspirer du tout de théologiens orthodoxes plus modernes : les questions de foi gardent chez lui leur primauté et sont heureusement traitées à la manière théologique et non à la manière d'une *Weltanschauung*. « Il est vrai qu'il existe des orthodoxes qui semblent réduire tout le problème de la réunion de

l'Orient et de l'Occident à un problème d'organisation ecclésiastique. Mais ils ne représentent pas le meilleur de l'Orthodoxie. L'Orthodoxie est plus qu'une forme statique du catholicisme romain avec le pape en moins » (*Le Catholicisme non-romain*, p. 101). Je crains bien que M. Visser't Hooft ne range Mgr d'Héliopolis dans cette catégorie. Sans doute un lecteur catholique sera moins dépaysé à lire cet exposé du recueil que d'autres ; il lui rappellera les ouvrages catholiques sur l'Orthodoxie (le P. Palmieri et le P. Spačil, p. ex.), mais en connaîtra-t-il mieux l'Orthodoxie pour cela ? J'entends, l'Orthodoxie vivant dans les hommes, l'Orthodoxie psychologique.

Passons au second hiérarque du recueil, Monseigneur Nectaire, de Bukovine. Si le goût moderne pouvait trouver à redire dans l'exposé de l'archevêque d'Héliopolis puisant aux livres symboliques de sa confession si décriés par d'autres, il sera encore plus désagréablement surpris, quand on lui apprendra des notions élémentaires sur les Églises orthodoxes. L'écrit du métropolite est probablement destiné à donner aux non-orthodoxes une idée de l'unité que l'Église orthodoxe possède et à laquelle elle désire les amener. Cette unité paraît aller jusqu'à l'uniformité rituelle. Pareille dérogation à l'unionisme étonne dans ce programme bien simple et sans prétention. Je ne parlerai pas des lieux communs anticatholiques qu'il contient.

S. Zankov et H. Alivisatos remplissent l'esprit du lecteur avec le flou officiel des réunions internationales. Il faut mettre sa patience à l'épreuve et relire plusieurs fois la rhétorique œcuméniste pour en dégager le contenu. S. Zankov (*L'unité ecclésiastique dans le monde contemporain*, p. 121-130) manifeste des préoccupations sociales : le christianisme doit apporter sa vérité pour résoudre les problèmes que pose la Révolution, et il le fera d'autant mieux qu'il

sera plus un. L'auteur n'oublie pourtant pas l'unité de foi préalable ; Stockholm et Lausanne se complètent. L'isolement satisfait et coupable des confessions chrétiennes prend fin dans les réunions œcuméniques où s'établissent les salutaires contacts. Optimisme robuste à l'égard du mouvement œcuménique.

Quelques mots encore sur *Comment réaliser effectivement l'union des Églises* (p. 131-140), de H. Alivisatos, avant d'attaquer la partie substantielle du recueil dont nous avons annoncé la densité. Impression plus nette que la précédente ; les idées y sont moins noyées dans des déclarations très générales. L'A. considère les grandes difficultés de l'œuvre unioniste : difficultés doctrinales et plus encore difficultés culturelles, philosophiques et psychologiques. Ainsi l'Orthodoxie et le catholicisme ont peu de divergences dogmatiques (la papauté et, on en est un peu surpris, l'Immaculée-Conception) mais l'histoire a établi entre eux une atmosphère lourde de défiance et d'incompréhension. Le protestantisme trouverait dans l'Orthodoxie une contre-partie aux exigences du catholicisme romain (thème que développera M. Visser't Hooft et où nous le suivrons plus tard). Un conseil concret pour terminer : la bonne méthode unioniste devrait commencer par rapprocher les confessions chrétiennes les moins éloignées : « J'ai déjà indiqué la possibilité de surmonter les malentendus existant entre l'anglicanisme et l'Orthodoxie d'abord et de continuer cette action ensuite. Chacun se rendra facilement compte quelle grâce ce serait pour le monde chrétien d'avoir ainsi amorcé l'œuvre commune de l'union » (p. 140). Alivisatos a confiance dans l'union chrétienne parce que le Christ l'a voulue et que nous avons les armes de la patience et de la prière.

La contribution non russe au recueil orthodoxe prend fin ici. Elle n'a rien appris de bien nouveau à quelqu'un qui se tient au courant de la littérature orthodoxe. Peu

d'observations inédites sur l'Orthodoxie elle-même, sur le mouvement œcuménique, sur les confessions non orthodoxes dans les pages parcourues.

* * *

Abordons maintenant les auteurs qui s'efforceront de *justifier* (tendance bien russe, semble-t-il) le mouvement de réunion chrétienne et l'intérêt que l'Église orthodoxe telle qu'ils la conçoivent lui porte. On nous transporte ainsi du domaine périphérique aux profondeurs essentielles. S. Bulgakov, N. Berdjaev, V. Zěnkovskij et A. Kartašev parleront du problème fondamental de la théologie de l'union : les limites de la vraie Église. Suivons chacun de ces auteurs dans les développements qu'ils donnent à ce point, chacun à sa façon : le P. Bulgakov seul pose la question de salut en dehors de l'Église ; M. Kartašev et lui tâcheront d'étendre les limites de l'Église et d'englober le plus grand nombre de sociétés chrétiennes dans l'ontologie ecclésiastique. MM. Zěnkovskij et Berdjaev s'efforceront de corriger les limites de l'Église, en spéculant sur les valeurs relatives et absolues de celle-ci. On les verra à l'œuvre plus tard mais déjà cette anticipation peut paraître subtile.

Nous serons loin du genre catéchétique de l'archevêque d'Héliopolis ou de la rhétorique un peu vide des autres collaborateurs. On sera en plein dans la manière néo-orthodoxe bien déroutante pour un théologien cherchant les lieux théologiques, manière faite de synthèses un peu hâtives et présentées sous forme d'affirmations sans soutien positif, mais bien intéressante aussi comme écheveau à débrouiller et comme produit d'intelligences cultivées, de caractères nobles et d'une parfaite sincérité religieuse. Cependant pas davantage, le plus souvent.

Le P. Bulgakov se tient au *puits de Jacob* (p. 9-32) pour poser, à la suite du Christ et aux samaritaines de l'heure pré-

sente, l'antinomie évangélique de l'institutionalisme rigide et de la liberté de l'Esprit, l'affirmation de la nécessité de l'Église institutionnelle pour le salut, à côté de l'affirmation non moins nette de la possibilité du salut en dehors de cette Église (1). Il tâchera de résoudre cette antinomie à l'aide d'une unité ecclésiastique profonde qui persiste nonobstant les divisions institutionnelles et apparentes (les termes de schisme et d'hérésie seraient précisément corrélatifs de cette unité). Cette unité lui permettra d'appeler « Église » en vérité et non par simple politesse, les sociétés chrétiennes non orthodoxes, et de les convier à en prendre conscience au lieu de se cantonner dans la séparation. « Cette antinomie (l'attraction et la répulsion des chrétiens entre eux) ne peut laisser l'homme tranquille et indifférent, elle doit se chercher une solution. Le mouvement œcuménique de nos jours exprime à nos yeux cette recherche » (p. 32).

Suivons l'auteur dans l'étude de cette unité. Il en considère plusieurs éléments : Écriture Sainte, prière, vie spirituelle, sacrements. Cette division ne satisfait pas : elle confond les facteurs ecclésiastiques objectifs et subjectifs, les moyens de sanctification et les effets de la grâce. Tout théologien sait combien cette confusion est dangereuse en ecclésiologie ; l'histoire de celle-ci en est la preuve qu'il ne convient guère de développer ici. Contentons-nous de faire remarquer que cette faute de méthode diminue l'intérêt de l'article en le ramenant, pour sa plus grande partie, du terrain proprement théologique sur celui des observations psycholo-

(1) Il n'est pas nouveau mais curieux de faire remarquer que cette antinomie dont B. semble apprécier la saveur orthodoxe se trouve exprimée avec des nuances de certitude dans la célèbre allocution de Pie IX du 8 décembre 1854 *Singulari quadam* « tenendum quippe ex fide est, extra apostolicam Romanam Ecclesiam salvum fieri neminem posse, hanc esse unicam salutis arcam, hanc qui non fuerit ingressus, diluvio periturum ; sed tamen pro certo pariter tenendum est qui verae religionis ignorantia laborant si ea sit invincibilis nulla ipsos obstringi hujusce rei culpa ante oculos Domini » (Denzinger 20e éd., no 1647).

giques, très fines sans doute, comme on est habitué d'en trouver chez l'auteur, mais allongeant inutilement l'exposé. Notons simplement que l'Écriture Sainte est considérée exclusivement comme source de vie religieuse individuelle, que la vie spirituelle devient synonyme de mystique et qu'on aurait pu ajouter à l'énumération, et d'une façon très hellénique, la raison humaine, faculté de connaissance religieuse. Nous nous arrêterons à l'élément objectif d'unité, les sacrements.

Le P. Bulgakov s'engage ici, un peu naïvement ou bien dans une simplicité supérieure, dans la bouteille à encre de la théologie sacramentaire. Il néglige le bagage historique et laisse de côté, à dessein ou non, la distinction théologique élaborée dans le cours des âges, entre licéité et validité ; celle d'efficacité objective et subjective est heureusement mise à profit mais d'une façon qui en diminue, semble-t-il, la clarté et donc l'utilité. Armé de la sorte, l'auteur se met à résoudre le problème des sacrements dans les sociétés chrétiennes séparées de l'Église orthodoxe. En suivant involontairement l'histoire, il s'efforce de déterminer quelles peuvent être les répercussions des divisions canoniques et dogmatiques dans le domaine sacramentaire. On ne s'étonnera pas des affirmations qui paraissent gratuites ; elles sont conformes au genre idéologique dont j'ai parlé plus haut. « Nous pouvons et devons constater que, tout en étant canoniquement séparés de toute l'Église catholique (p. 22, cette séparation est agrandie jusqu'à l'hérésie), nous n'avons cessé et ne cessons pas de rester avec elle dans une communion invisible de sacrements, pour ainsi dire *ex opere operato* » (p. 25). Plus loin : « On ne pourrait en général nier, au nom du droit canon et avec esprit de suite, la réalité des sacrements qu'en prenant pour point de départ la doctrine catholique romaine de la suprématie du pape et de la soumission à sa juridiction comme condition essentielle

pour appartenir à l'Église. Cependant l'Église catholique elle-même (bien que d'une façon illogique) ne tire pas cette conclusion radicale ». Au contraire, des théologiens orthodoxes catholicisants iraient jusqu'à nier l'efficacité (*děistvennost*) des sacrements dans les sociétés chrétiennes non orthodoxes. On comprend difficilement l'auteur qui accuse le catholicisme romain d'illogisme dans une question où l'Église romaine a fait preuve, croyons-nous, au cours des âges, de netteté et de constance. Au point de vue spéculatif, la primauté papale ne vient rien changer au problème, à moins toutefois de ne plus faire intervenir, comme on semble le faire, la soumission à la hiérarchie de l'Église dans les conditions essentielles d'appartenance à celle-ci. Tant qu'on maintient pour essentielle cette condition, la spécification ultérieure de l'ordre hiérarchique n'importe guère, que ce soit la doctrine catholique de la papauté ou une conception épiscopalienne.

Ayant tranché le côté canonique, l'auteur s'en prend aux divergences dogmatiques et à leur répercussion sur les sacrements. La pratique de l'Église orthodoxe (est-elle universelle ?) lui sert de départ : elle reconnaît le baptême, la confirmation et le sacerdoce de l'Église catholique. Il conclut : « Les altérations canoniques et même, dans certaines limites (lesquelles ?) dogmatiques, ne détruisent pas, au témoignage de l'Église, la réalité des sacrements ; et même si elles en altèrent ou diminuent l'efficacité, il n'est pas cependant donné à l'homme de le connaître » (p. 29).

L'auteur est encore beaucoup moins clair quand il parle des protestants : « Strictement dit, nous n'avons pas le droit de le faire (nier l'efficacité des sacrements) non seulement pour des raisons subjectives... mais aussi selon le principe objectif de l'action sacramentelle ; principe qui en fait une propriété de *toute* l'Église, dont la réalisation s'effectue à travers l'action nécessaire du clergé... Si ce ne sont pas de vrais sacrements, peut-on dire qu'ils ne sont rien ? On ne

peut le dire non seulement par sentiment d'amour chrétien, mais aussi au nom de la vérité chrétienne, le clergé n'étant pas un appareil magique pour la confection des sacrements, mais un service ecclésiastique qui existe dans l'Église et pour l'Église... Pourtant il n'est pas possible de parler d'union dans les sacrements (le baptême excepté) avec les protestants, si ce n'est au sens général et imprécis de leur participation à la vie de grâce de l'Église, pas plus » (p. 27-28).

Ne pourrait-on pas comparer ces affirmations du P. Bulgakov avec ce qu'il écrivait en 1926? (1) Il énonçait alors une doctrine sacramentaire peut-être plus imprécise encore, pour un esprit catholique « rectiligne » (2) et certainement moins optimiste. L'efficacité *ex opere operato* nous y paraît traitée de magie et l'action des sacrements chez les non-orthodoxes, schismatiques ou hérétiques, déclarée franchement diminuée. Dans la ligne de l'« économie », il accordait aux sacrements des sociétés chrétiennes séparées de l'Orthodoxie une potentialité sacramentelle qui ne pouvait être actualisée que par la réunion à celle-ci. En dernier lieu, les sacrements de l'Église vivante de Russie étaient considérés comme certainement invalides. Y a-t-il eu évolution chez l'auteur ? Nous ignorons son opinion actuelle sur les sacrements de l'Église vivante (ne devraient-ils pas tomber sous la déclaration (p. 25) citée plus haut ?), mais nous croyons que l'efficacité des sacrements *ex opere operato* a perdu à ses yeux son caractère irreligieux de magie pour revêtir sa véritable formalité de souveraine indépendance des dispositions humaines.

Demandons-nous si l'unité sacramentaire qu'on vient d'étudier permet de résoudre l'antinomie que le P. Bulgakov posait en commençant. Il paraît ne plus y penser en

(1) *Put*, IV, 1926, p. 3-26.
(2) *Ibid.*, p. 16.

finissant sur un programme d'union. Nous croyons cependant que la formule *extra ecclesiam nulla salus* continue à s'élever avec toute sa vigueur, nonobstant l'existence de sacrements valides hors de la vraie Église. Le problème serait résolu s'il avait été formulé *extra sacramenta nulla salus*. Ce n'est pas la place ici d'esquisser même un schéma des solutions données par la théologie catholique et dont le côté moral est mentionné dans les paroles déjà citées de Pie IX, lesquelles envisageaient l'antinomie dans son acception la plus étendue. Notre auteur non seulement ne semble pas la résoudre, mais la restreint aux seuls chrétiens séparés, ce qui, d'ailleurs, était dans la logique de la thèse.

Félicitons-le cependant d'avoir mis en relief, dans son article, une vérité capitale et, paraît-il, mise en question par maints théologiens orthodoxes : l'existence de sacrements dans les sociétés chrétiennes hiérarchiques, existence qui leur donne un réel caractère ecclésiastique. Ainsi le terme « Église » peut en effet leur être appliqué plus que par politesse, à condition toutefois que ce terme ne soit pris que dans son sens sacramentaire strict et qu'on n'identifie pas sacrement et Église, entendue dans son sens plénier. On se rappellera aussi avec K. Adam « que, tandis que les communautés non-catholiques tiennent de l'Église catholique ce qu'elles possèdent de vérité chrétienne et de grâce, l'Église catholique, elle, les reçoit sans aucun intermédiaire et dans toute leur fraîcheur de Jésus lui-même, puisqu'elle est la communauté des disciples de la première heure, étendue dans l'espace et dans le temps » (1).

L'unité ecclésiastique profonde trouvée, l'auteur voit dans la prise de conscience de cette unité sous une inspiration de l'Esprit, telle une nouvelle pentecôte, la vraie voie de l'union qui détruit la séparation chrétienne, « l'hérésie de vie », avant d'arriver à détruire les différences de doctrine.

(1) *Le vrai visage du Catholicisme*, p. 219.

« Si c'est ainsi, l'Orthodoxie et le catholicisme ont encore une voie et un terrain pour s'unir dans les sacrements. Mais, pour ce faire, on doit certainement sentir le souffle de l'Esprit de Dieu ; c'est ce souffle qui fera voir que l'union recherchée ne doit pas être poursuivie sur des chemins aussi lointains qu'on le pense, parce qu'elle existe déjà comme un fait à réaliser. Mais il faut la réaliser honnêtement et sincèrement, sans la moindre arrière-pensée, sans la moindre astuce et la moindre perfidie, uniquement dans le but de manifester et de prendre conscience de la fraternité dans le Seigneur. Ni la fière et dominatrice Rome vivant dans le sacerdoce catholique, ni l'Orient figé dans sa défensive séculaire et voyant dans tout catholique un ennemi et un asservisseur, ni l'un ni l'autre n'ont pu et ne peuvent jusqu'à présent faire ce pas, *s'oublier* dans l'élan d'amour chrétien... mais la voie de la réunion de l'Orient et de l'Occident n'est pas dans l'union de Florence ou dans les tournois des théologiens mais bien dans l'union devant l'autel » (p. 31). Telle aurait été la voie, réelle ou présumée, de Vl. Solovjev. Les amateurs de conclusions nettes et pratiques seront sans doute déçus par ce programme. D'autres, plus impressionnables, sentiront la brise de la nouvelle pentecôte et seront touchés par la pathétique primauté de l'amour. D'autres enfin en éprouveront l'insatisfaction de leur raison spéculative, en plus de celle de leur raison pratique (1).

(1) Pour satisfaire au moins les amateurs de curiosités théologiques citons deux opinions du P. Bulgakov dans le domaine purement sacramentaire sans relation avec l'ecclésiologie. P. 29, la profession monastique (*postriženie*) semble mise sur le même pied que la pénitence, l'extrême-onction et l'eucharistie. Cela nous ramènerait bien loin dans l'histoire de la théologie catholique. D'ailleurs, je crois que les autorités orthodoxes ne reconnaissent pas la validité de la profession monastique dans l'Église catholique. Page 28, il est parlé du mariage. Celui-ci « est reconnu pour valide en tant que sacrement *naturel* (je souligne) non seulement chez les protestants, mais même en dehors des limites de l'Église, de sorte que ceux

* * *

V. Zěnkovskij et N. Berdjaev tâchent de porter un jugement sur le mouvement œcuménique du point de vue ecclésiologique fondamental dont il a été parlé plus haut : l'absolu et le relatif dans l'Église. La critique positive peut se résumer brièvement ainsi : le mouvement est apprécié comme remède à la désunion des chrétiens, laquelle est un péché de toute la chrétienté et un scandale pour le monde non chrétien, surtout à l'heure actuelle d'une offensive athée et révolutionnaire. Zěnkovskij considère de préférence dans ce mouvement l'incarnation d'un juste désir de rendre visible l'unité du Corps du Christ. Berdjaev y voit, en plus d'une tendance vers l'unité parallèle à la tendance similaire qui existe dans d'autres domaines de la vie contemporaine, une aspiration à la plénitude et à la richesse chrétienne, à une Église vraiment œcuménique. La critique négative occupe une place plus considérable pour découvrir les voies erronées que peut suivre le mouvement œcuménique avec une ecclésiologie défectueuse.

Dans son article *Le mouvement œcuménique et le travail religieux avec la jeunesse*, p. 142-166, Zěnkovskij commence par se dresser contre une conception fausse de la valeur absolue de l'Église, faite d'ignorance des valeurs ecclésiastiques authentiques dans les sociétés chrétiennes séparées. (Dans une note, il déclare adopter la théologie sacramentaire du P. Bulgakov). Elle réduirait les relations interconfessionnelles à une politesse décevante et déplacée pour des chrétiens : « l'amour chrétien ne peut être contenu dans les limites de la politesse parce qu'il y a en lui un miracle de rayonnement, un miracle de compréhension pour l'âme

qui y entrent et sont déjà mariés ne répètent pas le mariage ». Comment accorder cette opinion avec la doctrine commune des orthodoxes sur le prêtre ministre du sacrement de mariage ? L'A. exprimait d'ailleurs la même opinion en 1926.

étrangère » (p. 147). Nous résumons la suite de sa pensée. Un certain relativisme est légitime, celui qui voit, aussi étrange que cela puisse paraître de prime abord, l'Église partout où existe au moins le baptême chrétien. Mais il y a aussi un relativisme erroné et c'est celui-là qu'il décèle dans certaines manifestations du mouvement œcuménique, dans la « méthode interconfessionnelle » par exemple. Par souci pédagogique de ne pas froisser les susceptibilités, elle relègue l'Église historique, visible, institutionnelle, dans le domaine privé et conduit ainsi à un christianisme extra-ecclésiastique, essentiellement protestant, inacceptable pour une conscience orthodoxe. Cet individualisme chrétien oublie le caractère salvifique de l'Église, corps théandrique et historique ; il cherche le salut dans l'union personnelle et immédiate avec le Christ, au lieu de le chercher, à la façon orthodoxe, dans l'incorporation à l'Église. On enlève par là au christianisme son vrai caractère social ecclésiastique et on rend non ecclésiastique le travail social chrétien. La solidarité naturelle vient remplacer la solidarité surnaturelle de l'Église. La hiérarchie des valeurs est renversée, le social prime le mystique. Un unionisme de ce genre aboutirait à pervertir la notion de la vraie unité chrétienne; il vaudrait mieux alors que chaque société chrétienne se cantonnât dans un absolutisme ecclésiastique exagéré. Le danger en serait moindre, parce que l'idée de l'Église une resterait correcte.

Le relativisme erroné dont il est question, nous résumons toujours, pourrait contaminer les jeunes orthodoxes qui viendraient en contact avec le mouvement œcuménique. On a pu constater dans les réunions anglo-orthodoxes estudiantines que le zèle de la charité chrétienne aurait voulu surmonter la séparation dans les sacrements, en dépit des divergences doctrinales et des défenses canoniques.

Pour finir, l'auteur se demande si les périls du mouvement

œcuménique doivent amener l'Église orthodoxe à une attitude purement négative, semblable à celle de l'Église romaine. Cette comparaison fait déjà prévoir la réponse : une telle attitude serait injustifiée à condition de redresser le penchant au relativisme exagéré. Ce redressement est facile pour les orthodoxes, parce que la vie sacramentaire leur donne une expérience religieuse de la valeur *absolue* de l'Église pour le salut. Laissant de côté d'autres objections, ne pourrait-on en poser une à Zěnkovskij sur son terrain même : si l'on admet une vie sacramentaire authentique en dehors de l'Église visible, comment l'expérience sacramentaire possible dans plusieurs sociétés chrétiennes parviendrait-elle à donner dans chacune une conscience de l'*absolu* ecclésiastique visible ?

Dans la pratique du mouvement œcuménique, l'auteur désirerait, afin de maintenir la vraie notion d'Église, qu'on respectât toute la richesse problématique et mystique de l'Église, en ne la réduisant pas aux seules préoccupations sociales ; il voudrait qu'on mît au premier plan les questions dogmatiques, ce que les orthodoxes ne craignent pas, convaincus qu'ils sont de leur vérité, sans pour cela vouloir en exiger de la part des non-orthodoxes une reconnaissance préalable à toute discussion. Bref, affirmation qui est bien en place dans la bouche du président du Mouvement des étudiants russes chrétiens, il faudrait prendre exemple sur la générosité juvénile de ses membres qui ont réussi à allier la soif de l'unité chrétienne avec l'amour vrai de l'Église. Tous les écrivains orthodoxes ne semblent pas d'accord sur ce point (1).

Berdjaev critique le mouvement œcuménique en fonction d'une ecclésiologie faite, comme il fallait s'y attendre, de spéculations, exclusivement philosophiques, sur l'élément humain dans l'Église, et qui occupe la plus grande partie

(1) Cf. *Irénikon* X, p. 448.

de l'article. Il y distingue un facteur négatif et un facteur positif. L'élément humain a le pouvoir inaliénable de défigurer le divin : aucun moyen extérieur ne pourrait en garantir ce dernier à cause de la liberté humaine que Dieu respecte et qu'une tendance magique tendrait à supprimer.

Mais l'élément humain a aussi le rôle positif et créateur d'individualiser la vérité chrétienne dans des formes culturelles et historiques. Ce sont les confessions. La déformation guette encore. Le confessionalisme veut identifier la potentialité infiniment riche du christianisme avec la forme historique actualisée et limitée. La confession par excellence, dans ce sens péjoratif, est le catholicisme romain, le plus actualisé conformément au génie de la philosophie thomiste ; il est une partie qui se prend pour le tout, il se croit œcuménique et conçoit l'union chrétienne comme une réunion à lui-même, au lieu de la concevoir comme une sortie du provincialisme confessionnel au grand air de l'enrichissement œcuménique ; il est un *impérialisme confessionnel*. Certes, l'Orthodoxie historique, elle aussi, a une tare confessionnelle semblable à celle du catholicisme ; elle se fige dans un manque d'intérêt pour les autres chrétiens ; mais elle est moins actualisée, elle possède donc une vérité dogmatique supérieure et une potentialité œcuménique plus grande. C'est ici que Berdjaev rappelle l'absence d'une autorité extérieure dans l'Orthodoxie, Dostoevskij allant jusqu'à faire de l'autorité le scandale de l'Antéchrist. Nous avions en tête ce passage, en citant plus haut les déclarations de l'archevêque d'Héliopolis sur le caractère autoritaire de l'Église orthodoxe. Il ne faut pas cependant se dégager du confessionalisme destructeur par la méthode interconfessionnelle qui corrige l'apport humain en le minimisant. La vraie voie, c'est un superconfessionalisme, une inquiétude pour la richesse transcendante du christianisme ; elle ne veut rien sacrifier, mais approfondir, afin de

aire triompher le divin sur les déformations humaines limitatrices. Le vrai domaine de l'union est l'expérience spirituelle. Ainsi donc Berdjaev, à la différence de Bulgakov et de Zĕnkovskij dont on a pu constater le sacramentalisme, cherche l'unité seulement dans le subjectif. Il apporte des exemples : orthodoxes et catholiques se rencontrent dans leur culte marial, nonobstant les différences doctrinales ; les orthodoxes et les protestants ont une expérience commune de la rédemption, tout en ayant une conception dogmatique très différente. « Cherchez d'abord le royaume de Dieu » devrait être la devise des unionistes. Le surcroît promis sont les modalités d'union. Seront évitées ainsi les modalités, fausses parce que politiques et formalistes, que l'histoire chrétienne a connues et qui n'ont servi que la désunion chrétienne (Lyon et Florence). Ce seraient les catholiques spécialistes de l'union qui répugneraient le plus aux orthodoxes. Le mouvement œcuménique lui aussi, quoique animé de l'inquiétude chrétienne, que les catholiques ne peuvent connaître, risque d'oublier la primauté du mystique pour se livrer à des préoccupations sociales et politiques. L'union chrétienne est nécessaire pour résister à l'Antéchrist, et la liberté humaine, qui en est l'instrument, lui est aussi inévitablement une cause de retard. C'est une œuvre laborieuse qu'on ne doit pas simplifier, mais qu'on doit conduire sous l'inspiration de l'Esprit.

L'Église œcuménique *de droit*, non de fait, existe-t-elle ? Voilà la question qu'on se pose en terminant l'article de Berdjaev. Le philosophe anthropologue semble à tel point confiné dans « l'historicisme » des confessions (et non des Églises), qu'on a peine à comprendre si l'Orthodoxie qui doit réaliser la plénitude de vérité chrétienne, l'œcuménicité, est encore un épanouissement homogène et une correction de l'Orthodoxie historique (confession), ou bien si elle lui est hétérogène. En d'autres mots, l'actualisation doctrinale, que tout théologien catholique admet, en ayant

cependant une autre conception de son rapport au magistère ecclésiastique, l'est-elle d'un acquis, d'un dépôt, ou bien serait-elle une révélation continuée ?

Passons sur ce problématisme berdjaévien ; laissons aussi de côté, à regret, le développement culturel de l'Église où les idées de Berdjaev sont claires et admissibles (1), pour en venir à l'article le plus long et le plus conforme au sujet qu'on pensait trouver dans un recueil orthodoxe sur le mouvement œcuménique.

* * *

L'Union des Églises à la lumière de l'histoire (pp. 82-120) de A. Kartašev prétend, comme son titre l'indique, éclairer le problème de l'union par l'étude de l'histoire et par la réflexion théologique. En « fils de lumière », il commence par signaler la complexité du problème et par mettre en garde contre les procédés simplistes, politiques et erronés, que les « fils du siècle » emploient pour le résoudre. L'exposé parlera de la vraie et de la fausse voie à l'union chrétienne, et sera divisé en partie théorique et pratique. C'est justement par la confrontation de ces deux parties que nous apparaissent les contradictions. Erreur, peut-être, que de vouloir systématiser ce qui doit rester plutôt un « poème ».

La voie fausse est l'*unija* (terme péjoratif appliqué d'habitude en russe aux unions des chrétientés orientales à l'Église catholique). Il en donne des définitions et des descriptions. Cette méthode altère l'unité profonde de l'Église, elle attache une importance absolue aux formes humaines de la vie ecclésiastique; en un mot, elle découle d'une ecclésiologie erronée. Nous revoilà dans l'absolu et le relatif. L'unité foncière ne peut être brisée par aucune division canonique, étant faite de l'unité de l'Esprit-Saint,

(1) Une remarque cependant. Nous croyons avoir lu quelque part des paroles plus optimistes sur les possibilités culturelles du catholicisme.

de l'unité de la grâce, de l'unité des sacrements. Kartašev, tout comme le P. Bulgakov, s'insurge ici contre certains théologiens orthodoxes qui refusent des sacrements réels aux Églises hiérarchiques séparées. Les expressions de la tradition qu'ils allèguent pour leur cause, sont des exagérations à portée exclusivement psychologique. Par contre l'Esprit de Dieu ne peut être lié par les hommes et souffle où il veut (même là où il n'y a pas de sacrements : ce n'est plus Kartašev qui parle). La pratique de l'Église antique, que Kartašev juge paradoxale, aurait été conforme à ce principe et ainsi opposée au juridisme latin. Paradoxale plutôt cette affirmation historique. Nous l'avons déjà brièvement commentée, quand nous l'avons rencontrée sous la plume du P. Bulgakov.

L'élément humain introduit dans l'Église le relativisme et la faillibilité que les « absolutistes » oublient ; en lui, se produit la kénose de l'Église. Les hommes faillibles peuvent commettre des péchés contre la vérité et contre l'amour, mais l'Église métaphysique reste une ; « la barque de l'Église, seule arche de salut, semble, à la surface, toute une flotille de bâteaux séparés, mais, sous l'eau, ils ne forment qu'un corps, soudé par l'unique Esprit vivifiant » (p. 110). Et encore une définition dont, avec la meilleure volonté, on ne voit guère la différence d'avec la *branchtheory* : « chaque Église qui conserve la succession apostolique inébranlée de sa hiérarchie et qui nourrit ses enfants de la grâce des sacrements, est une *partie* visible de l'Église *une*, sainte, apostolique et catholique, invisible dans son unité profonde » (p. 107). C'est ainsi que Kartašev comprend l'infaillibilité ecclésiastique, elle est transportée du domaine doctrinal dans le domaine nouménal de la grâce. *Neodolěnnost* (invincibilité : *non praevalebunt*) serait le terme plus apte qu'infaillibilité à dépister toute mentalité magique : « comme s'il suffisait de placer n'importe quelle question religieuse dans l'appareil conciliaire canoniquement correct

de l'Église pour qu'en sorte la vérité infaillible, garantie et plombée » (p. 91). C'est vraisemblablement sous l'aspect d'un tel mécanisme que Kartašev se figure l'infaillibilité pontificale. Comment, dès lors, les catholiques n'ont-ils pas eu une décision infaillible « garantie et plombée » sur la théologie de la grâce, par exemple ? Quant à la doctrine ecclésiastique (phénomène), on doit relever cette phrase : « le côté subjectif, la conscience dogmatique de l'Église, étant théandrique, diphysite, comprend donc aussi des traits de limitation, de relativisme humains... Il n'y a pas de limites à ces recherches (doctrinales) de l'Église terrestre, jusqu'à la rencontre face à face » (p. 106). L'apport faillible humain est donc surtout sensible dans ce domaine. « Si l'omniscience divine ne violente pas, dans le Christ, l'ignorance humaine, c'est d'autant plus vrai dans l'Église » (p. 90). Ces expressions font songer aux théories kénotiques qui alarment tant les anglo-catholiques les plus conservateurs, et on ne peut pas non plus s'empêcher d'opposer au « diphysisme » ecclésiastique de Kartašev le théandrisme plus harmonieux de Moehler : « Sans doute c'est le divin, c'est l'Esprit du Christ qui est infaillible, qui est la vérité éternelle ; mais l'homme est aussi infaillible, l'homme est aussi vérité, car ici le divin n'existe point pour nous sans l'humain. Toutefois l'homme n'est pas infaillible par lui-même, il l'est seulement comme organe, comme moyen de manifestation de la vérité » (1).

L'*unija* a donc pour prémisse l'ecclésiologie fausse dont nous avons tâché d'exposer la réfutation. D'autres descriptions ne manquent pas : elle est une union inégale, quand une Église infaillible et seule vraie s'en annexe une autre faillie et fausse en la ressuscitant du néant de vie mystique et en lui concédant gracieusement des particularités de culte et de droit canon. Une seule Église fait

(1) *La Symbolique*, Bruxelles, 1838, II, p. 5.

pénitence pour ses fautes, et se voit obligée de les anathématiser. L'*unija* triomphe quand on oublie la vraie unité ecclésiastique.

A cette *unija*, Kartašev oppose le *vozsoedinenie* (1), que nous traduirons par réunion. La réunion se déduit d'une notion vraie de l'Église ; elle est une réalisation visible de l'unité invisible et indestructible décrite plus haut. Le relativisme introduit par l'élément humain se voit attribuer la part bien dosée qui lui revient. Les péchés des hommes avaient causé la séparation, la réunion vraie sera donc une voie de pénitence *réciproque* des Églises (2), qui se réunissent sur pied d'*égalité* et s'entre-reconnaissent pour mystiquement vivantes ; la réunion triomphe quand on a conscience de la vraie unité ecclésiastique.

Kartašev admet (dans la logique de son libéralisme) la légitimité de l'*unija*, mais il expose ses conséquences réelles désastreuses : elle conduit à un état de guerre permanent par son esprit d'annexion. Même en cas d'une réussite quantitative, le problème de l'union chrétienne n'en est pas pour cela résolu : les Églises séparées, à supposer qu'elles soient réduites à quelques hommes, n'en restent pas moins qualitativement des Églises. L'inimitié chrétienne, résultat de l'*unija*, prête à scandale aux non-chrétiens.

Kartašev appuie ces définitions d'exemples historiques, comme il convient à un historien, ou plutôt à un philosophe de l'histoire. Les généralisations qui suivront nous laissent rêveur *a priori* ; *a posteriori* aussi du reste, car nous n'avons pas cru bon de vérifier les données historiques alléguées. La thèse intuitive seule ne doit-elle pas intéresser ? Quant aux preuves, ne serait-ce pas manquer de compréhension que d'y attacher de l'importance ?

La réunion, « l'antique chemin œcuménique, la voie

(1) Le recueil est intitulé *Réunion chrétienne*, détail significatif.

(2) Et pourtant, p. 97, dans une description de la réunion, on lit : « aucune Église n'a fait pénitence ni n'a abjuré ».

de la confédération, de l'alliance d'Églises locales libres, indépendantes l'une de l'autre, égales dans leur dignité mystique intérieure » (p. 103) a été seule connue à l'âge d'or de l'Église et fut même appliquée pour des hérétiques qui ne le méritaient pas. Nous croyions cependant que l'*unija* ne devait jamais convenir entre chrétiens. Les réunions auraient toujours respecté les hiérarchies, les sacrements, aussi les susceptibilités doctrinales par des formules dogmatiques imprécises. A supposer que cela ait été ainsi, on doit se demander pourquoi les *unija* si décriées de Lyon et de Florence ne sont pas plutôt des réunions bénies, puisque la validité des hiérarchies et des sacrements n'y a pas été mise en cause à notre su. Serait-ce parce que la terminologie théologique y était moins équivoque ? Et n'est-ce pas plutôt dans l'ancienne Église, que les questions sacramentelles ont été violemment agitées ?

Abordons maintenant les applications de la théorie unioniste développée pas Kartašev. Il s'interroge sagement pour savoir si son relativisme ecclésiastique n'était pas exagéré. Non, répond-il. « Il doit y avoir, parmi les autres Églises chrétiennes, une Église qui les surpasse en fidélité aux traditions apostoliques, en intégrité de doctrine, de culte, de sacrements et de direction pastorale dans les voies du salut. Cette Église, aussi bien que les autres, n'est pas étrangère aux tentations, aux chutes et aux fautes dans la sphère du relatif, mais elle est sainte et immaculée dans l'essentiel, l'absolu » (p. 112) : c'est l'Église orthodoxe. Cette affirmation nous semble contredire les définitions précédentes. Toutes les Églises ne restaient-elles pas infaillibles dans l'essentiel, l'absolu, domaine de la grâce invisible ? Plus loin (p. 118), il est dit que l'Orthodoxie seule n'a pas failli dogmatiquement. Le domaine dogmatique est donc ainsi soustrait au relativisme, dont nous le croyions atteint ; et puis, si l'Église orthodoxe s'est montrée seule infaillible, les autres Églises doivent être déclarées

défectueuses : ce qui nous ramènerait à l'odieuse *unija.* Kartašev s'en défend : « Nous n'imaginons pas l'Église orthodoxe, dans la pratique de l'union des Églises, comme « réunissant à soi » les autres Églises, mais comme les aidant, par sa propre et humble pénitence, à faire pénitence dans la contrition afin de se « réunir » toutes ensemble, d'une façon œcuménique, à la vérité, au seul Pasteur, afin de se rassembler en un unique troupeau. Pour cela, il est nécessaire à l'Église orthodoxe de se hausser jusqu'à l'exploit d'amour sous forme de tolérance et de condescendance, sans trahir en quoi que ce soit la vérité dogmatique » (p. 118). Phrase difficile à comprendre ; tout semble se réduire à des protestations sincères d'amour, le fond ontologique (que Kartašev aime beaucoup cependant) restant identique dans l'*unija* et la réunion. Schématiquement : il y a une seule Église qui est restée fidèle à la tradition apostolique ; elle reconnaît ses torts dans le domaine humain, mais demande aux chrétiens schismatiques ou hérétiques, tout en respectant leurs valeurs ecclésiastiques, de corriger ce qui est incompatible avec la vérité qu'elle garde intacte. Du point de vue théologique, on est tenté de dire *much ado about nothing* : beaucoup d'éloquence, de pathos, de conviction, d'originalité en promesse, pour aboutir, semble-t-il, à une position traditionnelle, dont on ne peut que féliciter l'auteur. Voilà comment nous croyons pouvoir expliquer cette inconséquence (l'explication psychologique en est bien simple ; c'est dans ce domaine d'ailleurs que l'auteur a peut-être voulu rester et alors nous lui concédons très volontiers beaucoup de ses nuances) : Kartašev a commencé par envisager surtout la vie sacramentaire conservée dans les Églises hiérarchiques séparées ; pour finir, il en vient aux questions de foi qu'il range dans le domaine de l'absolu, après en avoir pourtant parlé d'une façon relativiste. L'unité profonde de la vie sacramentaire (fondement de la « réunion »), exaltée au début,

est forcée de s'effacer devant la désunion doctrinale et d'ouvrir ainsi la voie à des unions moins égalitaires.

Nous nous permettrons de confronter encore d'autres déclarations. En plein relativisme humain des premières pages, on peut lire : « Où donc est-elle, dans l'histoire, l'Église une, sainte, infaillible ? La réponse n'est pas facile, ni indiscutable, ni évidente » (p. 91). La revanche absolutiste nous dit que tout historien consciencieux se voit obligé de conclure à la fidélité de l'Église orthodoxe, *copie* de l'Église apostolique. Nous ne savons pas si d'autres orthodoxes aimeraient ce terme ; nous ne l'aimerions pas, à cause de la fidélité négative qu'il implique. Cette nuance est d'ailleurs développée dans une phrase digne d'être citée : « L'Église catholique-romaine, à côté de l'Église orientale-orthodoxe, est restée fidèle à l'Église apostolique à travers les saints Pères. Mais dans sa création dogmatique et canonique, isolée du monde chrétien oriental, elle s'est librement éloignée de la foi et de la structure ecclésiastique de l'Église indivise, elle y a apporté et y apporte des changements. Parmi ceux-ci, la doctrine du pouvoir papal est l'essentiel et l'unique qui la sépare fatalement de l'Orthodoxie. Hormis cela, l'Église romaine est une société hiérarchiquement correcte, conservant la plénitude de la grâce des sacrements et des traditions apostoliques, la grande sœur de l'Église orientale. Si l'on peut comparer les Églises protestantes à des débris du bateau ecclésiastique volontairement détruit au XVIe siècle, on peut assimiler l'Église romaine à un bâteau muni d'un moteur moderne à la place des voiles apostoliques. C'est ainsi qu'elle dépasse rapidement la navigation lente et antique de l'Église orientale. Voilà comment l'Église romaine crée, par l'organe de l'autorité papale, de nouveaux dogmes, au risque de nouvelles hérésies. Mais elle ne peut émettre aucune accusation d'hérésie envers l'Église orientale ; celle-ci se tient toujours à la place de l'orthodoxie pure de l'œcuménicité antique, place qu'elle a

eue en commun avec l'Église romaine et où l'Église romaine l'a abandonnée aux IX-XIe siècles » (p. 114-115).

Les applications concrètes d'union aux protestants et aux catholiques éclairent encore mieux le recul de Kartašev. N'y trouve-t-on pas tout ce qui fait l'*unija* ? « Il va sans dire que les dogmes des saints et des icones doivent être compris et reçus par les protestants » (p. 119). Voilà une acceptation intégrale, semble-t-il, du dogme orthodoxe. Quand il s'agissait de catholicisme romain, p. 110, cette soumission dogmatique paraissait *uniate*. On concédera aux protestants leurs formes de piété et de culte. Pourtant ceci entre dans la définition de l'*unija* orgueilleuse. Quant aux catholiques, les propositions de Kartašev, si elles sont plus « réunionistes », semblent aboutir à un non-sens. Il respecte trop la piété catholique pour lui demander de faire le sacrifice de la papauté. Les catholiques devraient seulement renoncer à son universalisme et les orthodoxes, dont la piété ne ressent pas le besoin d'une papauté, reconnaîtront volontiers le pape pour « pape mystique des latins, pour un organe monarchique spécial de l'infaillibilité ecclésiastique, supérieur, selon la foi latine, à leurs conciles latins » (p. 119). Nous acceptons certainement qu'un pape limité même quantitativement est pour les catholiques un non-sens *de foi* et non de piété seulement, mais nous croyons aussi qu'un pape infaillible pour les latins et non infaillible pour les non latins est un non-sens de raison naturelle. Ne serait-ce pas là un exemple de formule doctrinale confuse telle que l'auteur en découvre dans les réunions ?

* * *

Le moment est venu de jeter un regard en arrière, après avoir suivi tant bien que mal les théologiens russes dans le dédale de leurs spéculations. Il est presque inutile de marquer le contraste entre la collaboration russe et non russe

du recueil ; la proportion respective de l'exposé en est suffisamment significative. Dans l'introduction, nous avons indiqué le principal de ces contrastes, le « psychologique ». Voyons-en d'autres encore. Si l'archevêque d'Héliopolis retourne sur les chemins battus — redites des difficultés vieilles et encore actuelles, théologie de l'Église orthodoxe inspirée des livres symboliques sans aucune teinte mystique, — les auteurs russes s'efforcent, avec une sincérité imposante, de trouver une méthode nouvelle. Nous voudrions la faire comprendre dans la mesure où nous avons pu la comprendre nous-même.

Ils se mettent à un point de vue de *principe*, et les méthodes tactiques d'application (réunion individuelle ou corporative) ne les intéressent pas. Leur ambition est de trouver une voie orthodoxe d'union. Pour ce faire, ils ont insisté, en bonne métaphysique, sur ce qui unit afin d'éveiller l'amour chrétien et d'éviter ainsi une politesse déplacée et stérile dans les relations œcuméniques.

La discussion de chaque article nous a montré déjà ce que les diverses façons de concevoir pareille méthode, toute louable qu'elle soit en principe, avaient de contradictoire ou de vague. Il pourrait maintenant être intéressant de résumer les points d'ecclésiologie orthodoxe qui ont dirigé les auteurs. Une réserve préalable s'impose : nous ne voulons pas attacher une valeur disproportionnée à l'esquisse de conclusion qui va suivre, parce que la tendance unioniste aura pu fausser les perspectives théologiques de ces articles.

La plupart des théologiens russes, dans leur préoccupation unitaire déjà maintes fois soulignée, ont développé des considérations sacramentaires où un catholique peut les suivre plutôt plus que moins. Celui-ci pourtant, ressent à la longue dans sa lecture, une sorte de malaise en ne trouvant pas les nuances qui permettent de préciser la valeur théologique et ecclésiastique des sacrements.

Théologique d'abord : les articles analysés ont parlé ex-

clusivement des sociétés chrétiennes possédant des sacrements et la distinction classique de leur nécessité *re* et *voto* ne s'imposait pas (1). On aurait aimé toutefois l'y trouver pour aérer un peu l'exclusivisme massif des réflexions sacramentaires dans lesquelles la notion de *grâce* n'est presque pas du tout intervenue. Elle aurait pu s'y trouver pour une double raison : parce que c'est à elle que sont ordonnés les sacrements et aussi parce que les auteurs ont traité, à plusieurs reprises, de l'élément subjectif de l'Église où la grâce règne en maîtresse.

En conclusion de l'article du P. Bulgakov, on avait déjà noté la restriction qu'il apportait à l'antinomie ecclésiastique fondamentale, point de départ de ses développements. Cette restriction, quoique légitime, contribue encore à augmenter l'impression exclusiviste que nous tâchons de mettre en relief et qui détonne chez des chercheurs de « relativisme » orthodoxe. Après tout, ce n'est peut-être qu'une impression, bien en place dans une atmosphère impressionniste ; aussi ne nous laissons pas entraîner par elle. Mais la phrase suivante de M. Zěnkovskij dirigée contre K. Barth ne veut-elle pas esquisser une justification métaphysique de la nécessité des sacrements et ainsi exagérer plus encore leur valeur théologique ? « Cette doctrine (sur le sacerdoce) passe entre le Scylla de la magie laquelle fait descendre la force supérieure dans le monde en vertu de la loi de causalité, et le Charybde de l'occasionnalisme où la force supérieure, dans sa liberté, n'est jamais communiquée aux hommes » (p. 150). Ajoutons à ces exagérations, au moins apparentes, l'efficacité spéciale des sacrements que le même auteur leur trouve, celle de donner aux fidèles l'*expérience* de l'absolu ecclésiastique.

Quant à la valeur ecclésiastique des sacrements, elle paraît disproportionnée par rapport au domaine doctrinal. Le

(1) On la trouve cependant en note chez le P. Bulgakov appliquée aux quakers.

domaine de la vérité est reculé dans l'Église visible au profit de celui de la grâce. L'élément doctrinal séparant les chrétiens, nos unionistes, par souci unitaire, l'ont négligé dans leurs écrits, ou bien en ont donné, M. Berdjaev et M. Kartašev notamment, une interprétation inadmissible pour un catholique par le rejet de toute autorité doctrinale et par une conception confuse et relativiste du développement dogmatique. Manière théologique qui répond bien aux tendances anti-intellectualistes par trop apparentes de ces auteurs. Ajoutons une phrase caractéristique de M. Kartašev : « ... la foi apostolique est l'irrationnel le plus « fou » (pour les Hellènes), le plus « scandaleux » (pour les Juifs), un abîme antipositif, un mystique et un miraculeux continu, méprisant l'inertie de la réalité cosmique » (p. 113). Si nous avions eu la patience de compter le nombre de fois que le mot mystique apparaît dans les articles russes, nous serions certainement arrivés à un record. Citons quelques exemples : l'unité mystique des Églises, les expériences mystiques dans les différentes confessions sont un langage commun et compréhensible à tous, la foi mystique, élément de l'unité profonde chez Bulgakov, les dangers antimystiques des méthodes œcuméniques à dominante sociale et politique, etc.

La lecture finie, on se voit, répétons-le encore, plus au courant de l'ecclésiologie orthodoxe que du point de vue orthodoxe *pratique* sur le mouvement œcuménique. L'œcuménisme, avec son ecclésiologie erronée, a servi aux théologiens russes de repoussoir, d'occasion de prendre conscience de leur Église. Ainsi s'expliquerait le robuste optimisme qui leur fait négliger les dangers que les orthodoxes pourraient courir au contact de l'œcuménisme, les préoccupations paternelles de M. Zĕnkovskij pour ses étudiants mises à part. Si certain d'entre eux semblent trop « relativistes », sans que nécessairement cette tendance leur ait été communiquée par l'idéologie œcuméniste dont ils aperçoi-

vent facilement les déviations sociales et politiques, aucun, cependant, devons-nous avouer avec plaisir, ne paraît déserter, au moment voulu, l'essentiel de la position traditionnelle de l'Orthodoxie, dont les hiérarques orthodoxes donnent, dans ce même recueil, une expression moins subtile ; et ceci même au dépens de l'esprit de suite et au désavantage d'une théologie qui chercherait à ne pas se contredire.

Quant aux idées des auteurs sur le catholicisme, elles ont été signalées au fur et à mesure sans qu'on en ait critiqué les plus notoirement gratuites ; il était inutile de le faire. Hormis quelques protestations sincères d'amour, nous ne trouvons rien d'intéressant, aucun indice de compréhension pour la position catholique, fondamentale en ecclésiologie, de fidélité non à une philosophie de l'Église, non à l'idéal qu'on s'en fait, même humainement noble (1), mais à l'institution divine à qui la Révélation donne suffisamment de précision pour en faire un objet de foi inébranlable (2). Cette position une fois comprise, on se voit dispensé d'entrer dans le détail des affirmations anticatholiques de ces pages, car on en voit suffisamment le côté faible.

Nous voudrions cependant relever les jugements plus généraux de M. Berdjaev sur le catholicisme. La foi catholique peut faire comprendre le ressort de « l'impérialisme » dont ce dernier accuse l'Église catholique ; celui-ci apparaît alors comme manifestation magnifique de cette foi, mais, hélas ! parfois défigurée par des passions humaines inférieures ou seulement masquée par tout un revêtement

(1) Il est bien entendu que nous ne voulons pas mettre en cause les convictions intimes des auteurs russes, mais opposer à la méthode qu'ils utilisent et que nous avons tâché de brièvement caractériser plus haut, la manière catholique de voir.

(2) Nous nous mettons ici au point de vue de la seule foi sans mentionner, et pour cause, les méthodes théologiques, les problèmes et les difficultés de l'ecclésiologie catholique : ce serait déplacé quand on est sur le terrain exclusivement de principe où se placent nos auteurs.

humain inévitable et incompréhensible pour des yeux étrangers. Cette foi peut encore être cause d'inquiétude pour les catholiques, quoique en pense M. Berdjaev, mais d'une inquiétude différente et, semble-t-il, supérieure : inquiétude de faire participer les autres aux biens surnaturels qu'on *croit* détenir par la grâce de Dieu, au lieu d'une inquiétude, si nous comprenons bien, pour la plénitude dogmatique de l'Église, laquelle est hors de la portée des efforts humains.

Mais M. Berdjaev parle encore d'une inquiétude culturelle, pour la plénitude *humaine* de l'Église et elle découle chez lui de son grand amour pour l'homme et le travail humain ; elle est juste et bonne. Tout catholique y trouvera matière à réflexion et y retrempera son désir d'enrichir et de défendre la vie temporelle de l'Église par ses efforts et de voir d'autres hommes et d'autres peuples agir de même. Sur le terrain unioniste, où cependant la culture intervient pour beaucoup, on peut facilement oublier ce point de vue, absorbé qu'on est, comme de juste, par des préoccupations transcendantes à la culture humaine (1). Le maintien de la hiérarchie des fins de l'Église s'impose plus que jamais dans le travail pour l'union, mais ce serait un tort que de tomber dans un oubli, sinon un mépris, de la culture ; ce serait une faute contre la vérité humaine de l'Église, contre la charité et contre la psychologie (2). Les articles en question ont partout parlé de cette dernière, et c'est elle, beaucoup plus que la théologie, qui est la leçon à en retenir.

(*A suivre.*) DOM C. LIALINE.

(1) Où pourrait-on trouver ce sujet exposé d'une façon plus fine et plus convaincue que chez NEUWMAN dans *The Social State of Catholic Countries no Prejudice to the Sanctity of the Church* ? Difficulties of Anglicans, London, 1901, I, p. 229-260.

(2) On aura peut-être remarqué combien souvent les questions culturelles sont agitées dans les revues russes recensées régulièrement par *Irénikon*. Un point de vue catholique et thomiste sur ce sujet sera trouvé dans l'exposé succinct de J. Maritain, *Religion et culture (Questions disputées,* Paris).

Le chant ecclésiastique byzantin de nos jours.

II. LES MODES

Les modes ou ἦχοι sont la mise en œuvre artistique des matériaux fournis par les gammes dont nous venons de terminer l'étude. Comme le chant grégorien, la musique byzantine connaît huit modes mais elle ne les désigne pas de la même façon que lui. Elle les divise en modes *authentes*, les quatre premiers et en modes *plagaux*, les quatre derniers, de sorte que le 5e est le plagal du premier, le 6e, du second, le 7e, appelé aussi mode grave, est le plagal du troisième et le 8e, du quatrième.

Nous avons déjà dit que les modes construits sur la même gamme se distinguent entre eux par la position des demi-tons ; à cela s'ajoutent d'autres éléments de différenciation : notes caractéristiques et cadences qui sont propres à chaque ton. En cela, la musique byzantine rappelle encore le chant grégorien.

Théoriquement, chacune des gammes que nous avons analysées devrait avoir les huit modes ce qui, pour les quatre gammes pratiquement employées, donnerait quarante modes. Mais, pratiquement, il n'en est pas ainsi ; nous n'avons en réalité que huit modes en tout et pour tout. Quelques auteurs ont cru en trouver un plus grand nombre, mais la plupart des cas signalés peuvent se ramener à une modulation plus ou moins prolongée dans une gamme autre que la fondamentale, tout en conservant la cadence de celle-ci Il est même arrivé que des chantres épris d'une gamme l'aient substituée aux autres dans leurs cantilènes sans apporter le moindre changement ni à leur construc-

tion interne ni à leurs cadences. C'est ainsi, nous semble-t-il, que l'on peut rendre raison de la surabondance envahissante de la gamme chromatique avec base sur n'importe quel ton, que l'on rencontre dans les éditions du siècle passé.

Pour ne pas trop allonger ce travail, nous ne donnerons donc qu'un exemple pour chaque mode, quitte à indiquer les variantes, s'il en existe (1).

LE PREMIER MODE

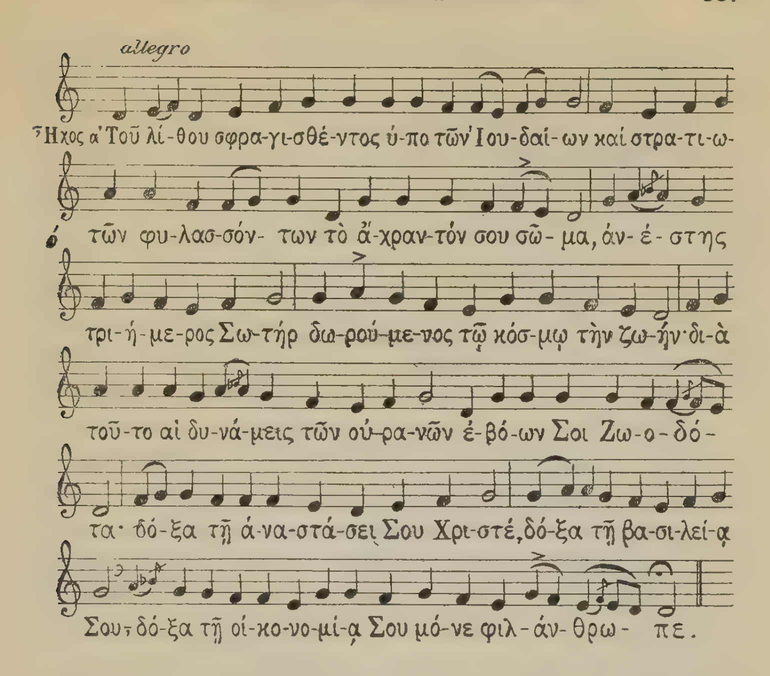
Le premier mode use de la gamme diatonique.

Nous l'étudierons dans l'apolytikion (*ἀπολυτίκιον*) ou tropaire principal du dimanche du 1er ton.

(1) Dans le rite byzantin, toutes les pièces de l'office, à l'exception des psaumes et des oraisons sacerdotales, sont des compositions poétiques. Nous ne pouvons songer ici à en énumérer tous les types ; pour la clarté de l'exposé, nous ne parlerons que du canon et nous grouperons toutes les autres pièces sous le nom générique de tropaire. Le canon est une composition liturgique composée de neuf odes, formées chacune d'un certain nombre de strophes ; celles-ci suivent, quant à la facture poétique et mélodique, une strophe type, appelée hirmos (*εἱρμός*). Le canon est l'hymne principale de l'office festif ou férial. Les tropaires sont de courtes compositions poétiques qui, très en gros, correspondent aux antiennes de la liturgie latine.

Les tropaires ont leur facture mélodique et rythmique propre (on les nomme alors idiomèles, *ἰδιόμελα*) ou ils suivent celle d'un autre tropaire (on les appelle alors « semblables », *προσόμοια*). Au point de vue musical, les chants sont répartis en trois genres : le genre hirmologique qui, en principe, est employé pour les hirmi, est monosyllabique, d'allure rapide et possède des cadences (formules et notes) caractéristiques ; le genre stichirarique employé pour les tropaires n'est plus purement syllabique mais modérément élargi, à une marche moins pressée et des cadences propres. Pour les tropaires de plus grande solennité liturgique, on emploie des compositions mélismatiques, souvent d'une étendue extraordinaire : c'est le genre papadique.

Le recueil de ces diverses pièces musicales forme une masse très considérable. Ils sont réunis en volumes analogues aux livres liturgiques proprement dits. On en a fait également des extraits groupant les pièces de même type, d'un même groupe de fêtes, etc et portant des noms tels que *Ἀναστασιματάριον*, pour les dimanches, *Δοξαστάριον*, *Συλλειτουργικόν*, etc.



Quoique la pierre eût été scellée par les Juifs et que les soldats fussent de garde autour de votre corps immaculé, Vous êtes ressuscité le troisième jour en donnant la vie au monde. C'est pourquoi les Puissances célestes vous chantaient à pleine voix, donneur de vie : Gloire à votre résurrection, Christ, gloire à votre royauté, gloire à votre gouvernement, ô seul philanthrope ! (1).

Nous chantons ici la gamme diatonique sans altération, car il faut faire abstraction d'un *si* bémol de pur ornement qui est sans importance. L'*ambitus* de cette mélodie est d'une quinte, de *ré* à *la* (*πα* à *κε*).

Elle comprend quatre phrases musicales complètes se terminant toutes sur *ré* :

(1) *Apolytikion du 1er mode. Νεὸν Ἀναστασιματάριον.* Bucarest, 1820, p. 15.

La première est : *Τοῦ λίθου σφαγισθέντος ... τὸ ἄχραντόν σου σῶμα.*

La deuxième : *ἀνέστης ...... ζωὴν*

La troisième : *διὰ τοῦτο ...... Ζωοδότα.*

La quatrième : *δόξα τῇ 'Αναστάσει* jusqu'à la fin.

Les cadences sont parfaites et très typiques du premier mode. Elles sont invariablement amenées par un mouvement descendant *sol-fa-mi-ré,* note sur laquelle se repose la mélodie. Quant à l'intonation, elle est formée de trois notes *ré-mi-fa* deux fois répétées et conduisant au *sol* terme du tétracorde et en quelque sorte dominante du morceau ; au début des autres phrases, l'intonation est réduite, la mélodie semble s'élancer *in medias res.* Particulièrement intéressante est la gradation du neume à deux notes *mi-fa.* On trouve une première fois cette espèce de *podatus* (si je puis ainsi parler, car la seconde note du groupe est note de passage) dans l'intonation même où elle semble s'affirmer ; dans la seconde phrase, on le trouve légèrement modifié et élargi sous la forme *la-si-la* (oserions-nous parler de *torculus* ?) où il souligne l'importance du mot *ἀνέστης* qui acquiert ainsi dans la mélodie le relief qu'il a dans le texte et où il est suivi d'un appui sur la dominante, marquant l'accent d'un autre terme important *τριήμερος*, qui complète le premier ; enfin dans la dernière phrase, la quintessence de notre pièce, puisqu'elle contient la louange adressée au Christ pour la merveille que le tropaire rappelle ; ce *podatus* est repris trois fois en gradation *fa-sol, sol-la, la-sib* pour appuyer la triple répétition du mot *δόξα*. Notons encore que chacune des trois premières phrases renferme une cadence imparfaite sur *sol* et que la dernière en renferme deux : dans tous les cas, celles-ci sont amenées par la gradation *mi-fa-sol.*

Si maintenant nous envisageons l'importance relative des notes, nous constatons que la phrase musicale s'appuie incontestablement sur le *ré,* tonique du premier *ἦχος* ;

sol sert à réaliser les cadences imparfaites, joue quasi le rôle d'une dominante, tellement il est fréquent, et il porte parfois l'appui d'un accent non cadencé ; le *la* vient ensuite, moins pour sa fréquence que pour son importance rythmique lorsqu'il faut équilibrer deux accents qui doivent être marqués dans une même incise : *mi* et *fa* sont ici simples notes de construction.

Le demi-ton *mi-fa* occupe une position centrale et il est le seul, car le *si b* qui vient à trois reprises ne compte pas comme note constructive ; de plus, ce morceau manque complètement de sensible, ce qui en fait une pièce modale proprement dite.

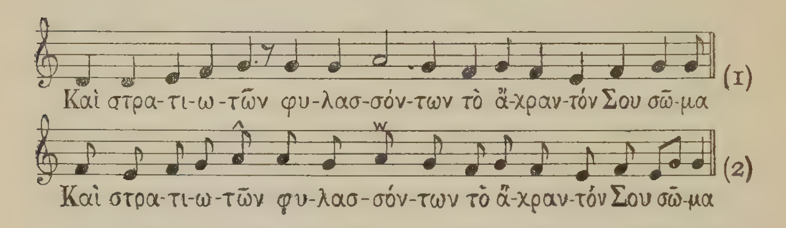
Les Byzantins donnent le nom de dorien au premier ἦχος. Pourquoi ? Il est bien difficile de le dire. De grands maîtres, tels que H. Riemann se sont essayé à résoudre ce problème sans résultats marquants. Le fait est que les mélodies qui lui appartiennent sembleraient relever plutôt du mode phrygien.

La pièce que nous venons d'analyser est de type irmologique, presque purement syllabique et d'allure vive. Les morceaux plus ornés ou même largement mélismatiques (les *stichirariques* et les *papadiques*), tout en conservant *ré* pour leur cadence finale, emploient de préférence *fa* comme cadence imparfaite. Il va de soi que leur ambitus ne se restreint pas toujours à cinq ou six notes ; ils remplissent parfois toute l'octave. Dans ce cas, le *si* est traité comme nous l'avons indiqué plus haut (p. 230-231). C'est aussi l'occasion pour les Byzantins, d'user des modulations pour éviter une fatiguante monotonie, car ces mélodies de grande étendue, dépourvues du piment d'une sensible, seraient facilement fastidieuses et pur jeu de notes. C'est ce que pourraient prouver maints exemples de composition récente.

Notons encore, pour finir, que la mélodie qui illustre le beau texte que nous avons choisi est vraisemblablement très ancienne, elle aussi. Aussi ne faut-il pas s'étonner de

trouver des variantes dans les livres de chant qui la contiennent. La leçon que nous reproduisons est tirée d'un ouvrage de Pierre d'Ephèse imprimé après la réforme — graphique — de Chrysanthe, comme le fait remarquer l'auteur dans sa préface. Elle frappe par la dureté relative de la tierce majeure sur le mot *φυλασσόντων*. Cet intervalle est modifié de diverses façons dans les auteurs, par exemple :

Sakellarides (1) et Couturier (2) :



La tierce majeure ainsi évitée nous semble d'ailleurs peu commune dans le premier mode.

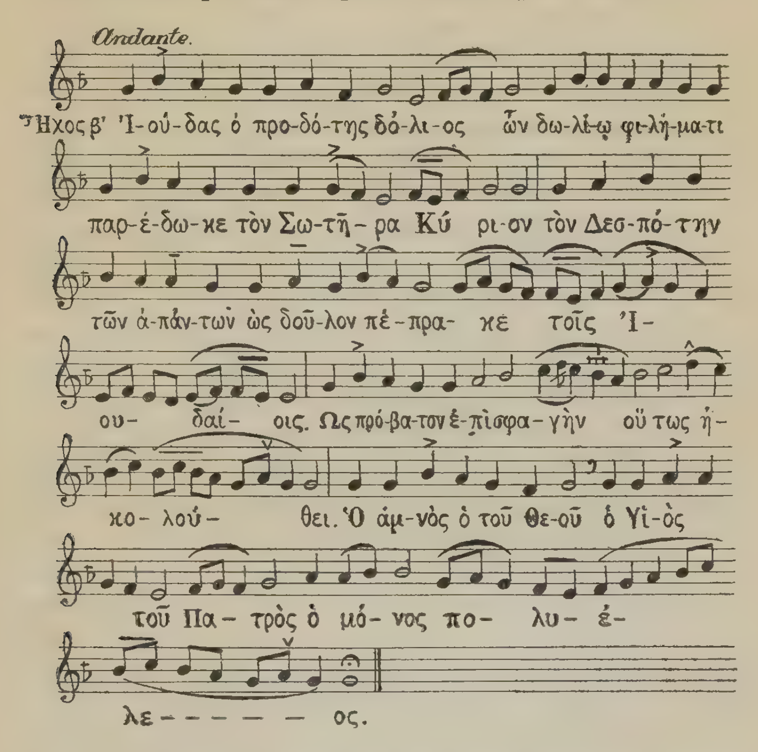
LE DEUXIÈME MODE

Le deuxième mode emploie la première gamme chromatique qui est tellement liée à lui qu'elle est communément appelée gamme du deuxième mode. Ce sont donc les pièces de ce mode qui présentent le plus de difficultés pour notre oreille occidentale. Aussi est-il considéré comme un de ceux qui ont surtout le caractère « oriental ».

Pour en faciliter la compréhension, nous avons choisi à dessein une pièce d'un compositeur qui est regardé comme le plus « orientalisant » parmi tous les maîtres de la cantilène byzantine des deux derniers siècles, Pierre du Péloponèse, le grand chantre du XVIII[e] siècle. On remarquera que l'intervalle *si-do*, que nous avons indiqué comme carac-

(1) *Octoichos*. Athènes, 1888, p. 20.
(2) *Syllitourgikon*. Jérusalem-Paris, 1925, p. 147.

téristique de cette gamme, est rarement exprimé. Cependant cette pièce tout entière est tellement pénétrée du caractère de cette gamme chromatique qu'on l'y retrouvera aisément. Quant à sa correcte exécution, c'est au passage où le *do* n'est que latent qu'elle sera le plus difficile.



Judas, le traître fourbe, par un baiser trompeur, livra le Seigneur et Sauveur ; le Maître de toutes choses, il Le vendit aux Juifs comme un esclave ; comme un agneau pour la tuerie, ainsi suivait l'Agneau de Dieu, le Fils du Père, le seul tout miséricordieux (1).

(1) Jeudi-Saint, *Εἰς τοὺς αἴνους*. 3[e] *tropaire*, de PIERRE DU PÉLOPONÈSE, *Σύντομον δοξαστάριον τοῦ Πέτρου Λαμπαδαρίου Πελοπονησίου*. Bucarest, 1820, p. 326.

Dans cette pièce, nous trouvons deux phrases musicales. A vrai dire, elles ne sont pas construites avec la même symétrie que celles du morceau précédent :

La première : *Ἰούδας ὁ προδότης ...... πέπρακε τοῖς Ἰουδαίοις.*

La deuxième : *ὡς πρόβατον ...... ὁ μόνος πολυέλεος.*

La cadence de la première se fait sur *mi* qui, dans tous les morceaux de ce mode,est considéré comme cadence intérieure parfaite. La cadence finale se fait sur *sol*, qui sert aussi pour les cadences secondaires. Cela semble étonnant et on pourrait se demander ce qui différencie ces deux sortes de cadences, donnant à l'une un caractère nettement imparfait et à l'autre, celui d'être une finale parfaite. C'est leur préparation. C'est elle aussi qui différenciera les différentes cadences imparfaites. La première de celles-ci accompagne les mots *δόλιος ὤν* et elle est amenée par le groupe de notes *mi-fa-sol* ornement supérieur-*fa-sol* ; la seconde fois, le sens de la phrase réclamant une césure plus marquée, elle est amenée par la même montée *mi-fa-sol*, mais, cette fois, avec ornement inférieur soutenant la justesse de l'émission de *mi* et menant au redoublement ou mieux à la répétition de *sol*. Dans l'un et l'autre cas, l'effet mélodique reste suspendu et, manifestement, nous ne sommes pas en présence d'une cadence finale. Vient ensuite la cadence intérieure sur *mi* qui est préparée par un long développement ornemental, à partir de *πέπρακε*. La cadence *sol*, sur *ἠκολούθει*, qui la suit, est amenée par l'élancement de la mélodie jusqu'au *ré* supérieur, fait assez rare dans les pièces de ce mode. On pourrait même y voir une anticipation de la cadence finale trouvant son développement normal dans le reste de la mélodie qui, jusqu'à deux fois, reprend le *sol* en note longue pour conclure définitivement sur cette note après la formule ritournelle *si-do-si-la-sol-la*. Cette note employée comme cadence produit donc les effets les plus variés, selon la préparation variable qu'elle reçoit. Là même où cette prépa-

ration semble identique, par exemple la première sur *δόλιος ὢν* et la dernière sur *ὁ Υἱὸς ὁ τοῦ Πατρὸς*, la façon dont elles sont amenées donne à la finale *sol* une physionomie toute spéciale.

L'intonation est invariablement *sol-si*, à peu près san modifications.

Au point de vue de l'importance, la note *sol* tient la première place : elle est la plus employée et la plus marquante c'est autour d'elle que semble tourner la mélodie. C'est de là qu'elle s'élance pour y revenir, soit qu'elle se développe à l'aigu ou au grave. Au passage *ὡς πρόβατον*, on pourrait même la comparer à une tonique au sens grégorien du mot, à moins qu'on ne préfère y voir une modulation diatonique très courte, s'exprimant par la progression *si-do-ré-do-si* sur *οὕτως*. La deuxième place de la hiérarchie des sons est occupée par *si*, très marqué, souvent appuyé et formant un des intervalles les plus caractéristiques de ce ton : *sol-si*. Vient ensuite *mi* qui sert de contrepoids au groupe précédent pour faciliter les conclusions. Le *la*, cette note légèrement abaissée, si difficile à bien émettre et même à saisir, sortira parfois de son rôle ordinairement modeste, surtout pour donner un peu plus de poids au *fa*, la note la plus humble de cette gamme. Il faut noter en effet que si, dans le premier mode, l'intervalle *fa-la* est plutôt rare, il est courant dans le deuxième et comporte une certaine modulation dans la gamme diatonique.

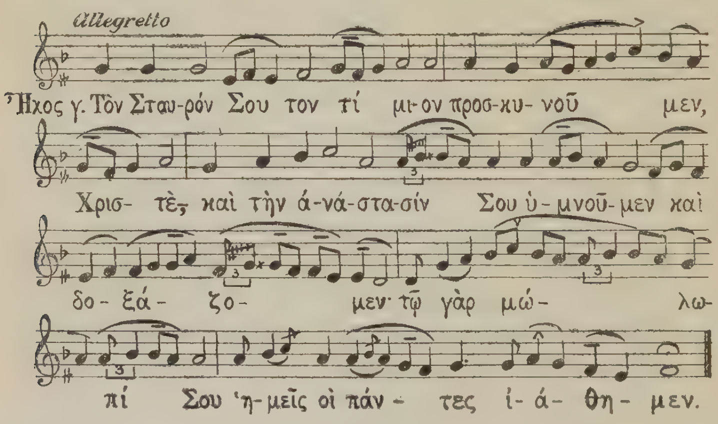
Pour en finir avec cette analyse, ajoutons que, au siècle dernier surtout, il y eut une tendance à étendre les cadences et à les orner parfois au delà de toute proportion. L'effet de ces remaniements n'est pas toujours heureux et donne souvent l'impression du stéréotypé.

LE TROISIÈME MODE

Le troisième mode suit la , amme enharmonique *agem*

caractérisée, comme nous l'avons vu, par *si b* et *mi* rehaussé d'un quart de ton. En pratique, son exécution n'offre guère de difficultés : le quart de ton supérieur s'émettra de façon toute spontanée et l'inférieur se fera seulement sentir, et assez naturellement, aux passages *mi-fa* Cette gamme tempérée laisse une assez grande liberté à la voix vivante qui n'est pas enchaînée par les systèmes conçus à priori ; même jouée au piano, elle gardera son caractère.

La pièce choisie par nous fait partie du répertoire de la Grèce et de Constantinople. Si on l'examine au point de vue de la technique et des formes de la vocalise, on y trouve un certain amour pour le triolet irrégulier et on est frappé par la cadence langoureuse de *δοξάζομεν*. Notre pièce n'en comporte qu'une seule qui ait ce caractère ; il en est d'autres qui en abusent vraiment.



Nous adorons votre croix vénérable, Christ, et nous chantons et glorifions votre sainte résurrection, car par votre meurtrissure tous nous avons été guéris (1).

Cette pièce contient deux phrases :

La première : *Τὸν σταυρόν Σου* ...... *δοξάζομεν.*

(1) Tropaire du *Κύριε ἐκέκραξα. Νεώτατον ἀναστασιματάριον.* Athènes, 895, p. 144-145.

La seconde : *τῷ γὰρ μώλωπί Σου* à la fin.

La cadence qui termine la première phrase se fait sur *ré* et est préparée par la descente *sol-fa-mi* ; c'est une cadence intérieure parfaite. Les cadences imparfaites sont sur *la* ; nous en trouvons trois : sur *τίμιον* et *Χριστέ* dans la première phrase et sur *μώλωπί σου* dans la deuxième. Dans la première, *la* est précédé de *fa-sol* et il est répété : somme toute, elle n'est ici qu'un épanouissement du début. La deuxième marque une césure, à la quinte, dirait-on, vu le développement ultérieur ; elle est préparée et dominée par *do* qui porte un appui. Ces deux notes *do* et *la*, rapprochées cette fois, maintiennent cette idée de suspension et la prolongent dans la première partie du membre de phrase suivant, tandis qu'un peu plus loin, sur *ὑμνοῦμεν*, réapparaît le *sol* du début. Il y a là une sorte de construction symétrique *ré-sol-la-do-la-sol-ré*, car, si le texte que nous transcrivons ne contient pas de *ré* au début, l'écriture byzantine l'indique vraiment comme point de départ vers le *sol* qui commence le morceau. Notons aussi que si le mouvement de la première cadence imparfaite était *mi-fa-sol-la*, celui de la cadence parfaite est son renversement *sol-fa-mi* aboutissant jusqu'à *ré*. La deuxième phrase court rapidement, saute le long développement qui caractérise les débuts de la première, touche légèrement et comme en passant le *do* et prend son repos sur la cadence imparfaite *la*, deuxième manière ; la cadence finale qui suit immédiatement n'a plus besoin de grand élan : elle est relativement courte et sa note finale est au-dessus de la cadence parfaite intérieure : après un balancement sur *si-la-sol*, la pièce se termine brusquement sur *la-sol-fa-mi-fa*.

Voyons maintenant l'importance relative des notes qui la composent. *Fa*, la finale et la base du mode, est relativement rare. Porte-t-elle un caractère harmonique au sens moderne du terme ? On pourrait le croire, car *la*, *do* et *ré*, notes très en relief, sont en consonnance avec elle. La note

qui domine est incontestablement *la*, fréquemment employée et soulignée. Cependant *do*, que l'on rencontre plus rarement, frappe encore davantage, étant au point culminant de la mélodie. *Sol* sert d'introducteur aux phrases et membres de phrase ; en outre, il se prête modestement à conduire au *la* ou à la cadence. *Si* n'a de valeur propre qu'une seule fois, sur ἡμεῖς ; ailleurs, il n'est que note de passage ou appogiature proche ou lointaine de *la*.

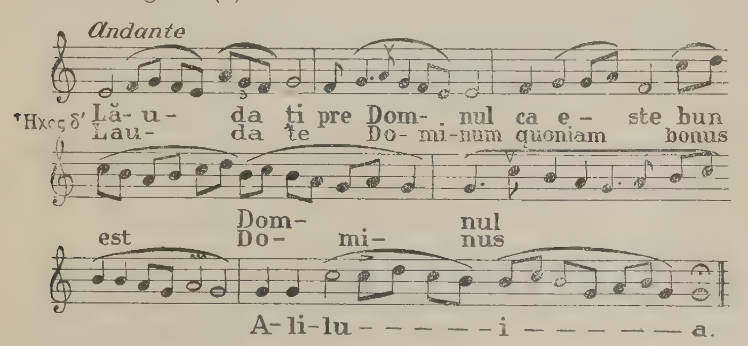
QUATRIÈME MODE

Si les trois premiers modes sont, somme toute, homogènes, on ne peut en dire autant du quatrième. Quoiqu'il soit appelé diatonique, il ne l'est pas sans mélange, car on y retrouve aussi la gamme chromatique du deuxième mode, avec base sur *mi*, et cadences sur *mi* et *sol*. La cadence finale se fera généralement sur *mi*, quoiqu'il y ait des mélodies qui se terminent sur *sol*.

De plus, ce mode comprend deux formations diatoniques que les meilleurs musiciens byzantins considèrent comme des types différents. On nomme l'une quatrième mode tout court et l'autre, *legetos*. Ce dernier est dit diatonique lui aussi et cependant il est en relation très étroite avec le deuxième mode, dont il a les cadences et les notes préférées. Aussi plusieurs ont-ils tenté de le rattacher à ce mode, en le considérant comme un deuxième mode diatonique. Nous nous abstiendrons d'entrer dans cette discussion et nous ne nous demanderons pas si l'usage actuel a raison de considérer le *legetos* comme un quatrième mode. Il suffira de faire remarquer que, avant la réforme de Chrysanthe, les maîtres byzantins parlaient du *legetos* comme d'une *media* du deuxième. Il y a donc vraisemblablement quelque raison pour cette convergence vers le deuxième mode. C'est le moment aussi de signaler un point qui est discuté entre les praticiens du chant et qui donne lieu à des diver-

gences dans l'exécution. Faut-il pratiquer la loi de l'attraction dans le quatrième mode ? Comme nous l'avons déjà dit (p. 230-231), cette loi veut que le *si* soit bémolisé chaque fois que l'on n'atteint pas le *do* et quand le mouvement mélodique est descendant. Il est évident que cette loi n'a pas d'application dans la gamme chromatique du quatrième mode non plus que du deuxième Pour les mélodies diatoniques de ce mode, les uns les soumettent à la loi de l'attraction, les autres considèrent celle-ci comme une faute. Pour nous, nous croyons que, de par sa constitution même, le *legetos* n'y est pas soumis ; quant au quatrième diatonique, on peut hésiter. Dans les pièces ci-dessous, nous n'usons pas du *si b* : il nous semble que le mouvement mélodique l'interdit. Serait-ce un effet de nos habitudes occidentales ?

Nous allons analyser deux pièces de ce mode, une, du genre diatonique ; l'autre, du *legetos*. Cette fois, nous les avons empruntées à un Roumain, A. Pann, musicien de valeur de la première moitié du siècle passé. Pann a rendu nationale en Roumanie la musique byzantine, en l'adaptant à la version roumaine de la liturgie qui fut terminée de son temps. Il n'a pas seulement travaillé l'héritage reçu de Byzance dans ses adaptations, mais il a créé nombre de pièces originales. Les deux textes que nous donnons ci-dessous sont des adaptations du grec. (1)



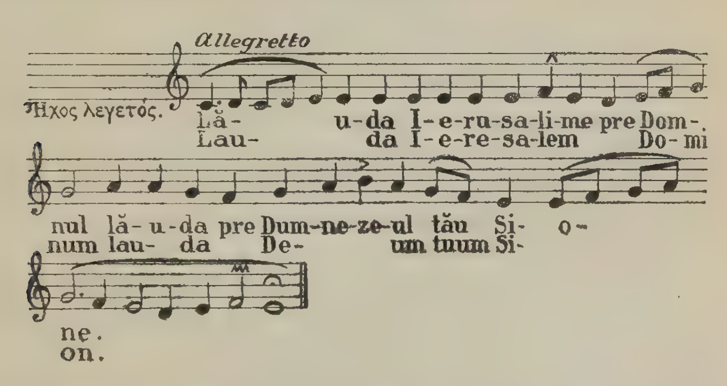
(1) *Polyelej*, 2e verset, *Privighierul* de A. PANN. Bucarest, 1898.

Les cadences se font sur *sol* et sur *mi*. La cadence sur *sol* se répète trois fois. Sur *daţi* elle a un caractère nettement imparfait, et termine l'introduction de la pièce qui, après s'être balancée indécise sur *mi-fa-sol*, se fixe sur *sol*. Cependant cette sorte d'indécision se répète et s'accentue même par le *fa* de *este* ; à cet endroit, on pourrait même s'attendre à une modulation dans la gamme enharmonique ; cependant celle-ci n'a pas lieu, car l'auteur, très soigneux dans ses éditions, n'aurait pas manqué de l'indiquer. Au contraire, la phrase rebondit immédiatement pour se terminer sur une double cadence sur *sol*, à la derrière syllabe du mot *Domnul*. Après un *fa* allongé, la mélodie s'élance sur *do* et en une descente fleurie qui touche légèrement le *la* vient se reposer sur un double *sol* ; cependant, pour affirmer davantage cette cadence, le mouvement repart, remonte au *do* qu'il ne fait plus qu'indiquer, s'abaisse dans la descente *si-la-sol*, sur lequel elle appuie un instant, remonte encore pour toucher le *si* avec insistance et redescend enfin, en s'appuyant largement sur le *la*, qui est doublé, pour venir s'achever sur *sol*. Il s'agit bien ici, en effet, de cadence finale, car l'*alliluia* qui suit est un motif distinct, soudé il est vrai à la première partie. La cadence qui l'accompagne est en principe la même que la précédente, avec même insistance sur *do* ; mais, en quelque sorte, elle en combine les deux formes : la note *do*, marquée si fortement d'abord, devient note de passage, puis *si* et *la* sont tour à tour mis en relief et enfin le *sol* répété pose la cadence finale. La cadence *mi* sur le premier *Domnul* est une cadence intérieure imparfaite : elle est le renversement de l'intonation du morceau, *mi-fa-sol* devenant *sol-fa-mi*. L'insitence sur *fa* lui donne nettement un caractère d'imperfection.

Comparons maintenant cette pièce avec celle du second mode. Dans l'un et l'autre cas, les cadences se font sur *mi* et sur *sol*. Dans le deuxième mode, *mi* était cadence intérieure parfaite ; dans le cas présent, elle n'est qu'imparfaite.

Ici et là, la finale est *sol.* Il faut dire aussi que le deuxième mode admet aussi des cadences imparfaites sur *mi* et le quatrième, des finales sur *mi.* Coïncidence remarquable donc du point de vue des cadences. Dans les deux modes, l'*ambitus* de la mélodie est à peu près le même. Les notes préférées *sol* et *mi* leur sont connues. Le *fa* joue ici le rôle de trouble-jeu, plus que dans le deuxième où, d'ailleurs, l'intervalle *fa-la* n'est pas inconnu non plus. Les différences se marquent davantage avec l'emploi de *do*, sur lequel le quatrième mode insiste tandis que le deuxième lui réserve un rôle plus modeste et du *la*, qui a, ici, la valeur du *si* naturel dans le second mode, alors que le *si* du quatrième est très effacé et a même une hauteur douteuse.

Concluons que son caractère intermédiaire prédisposera le quatrième mode diatonique aux accidents du chromatisme, pour peu qu'on accentue encore ses éléments communs avec le premier des modes chromatiques. Et la chromatisation y sévira si, par aventure, le chantre en est un peu épris. C'est la raison pour laquelle tant de mélodies de ces modes sont notées comme chromatiques (1).

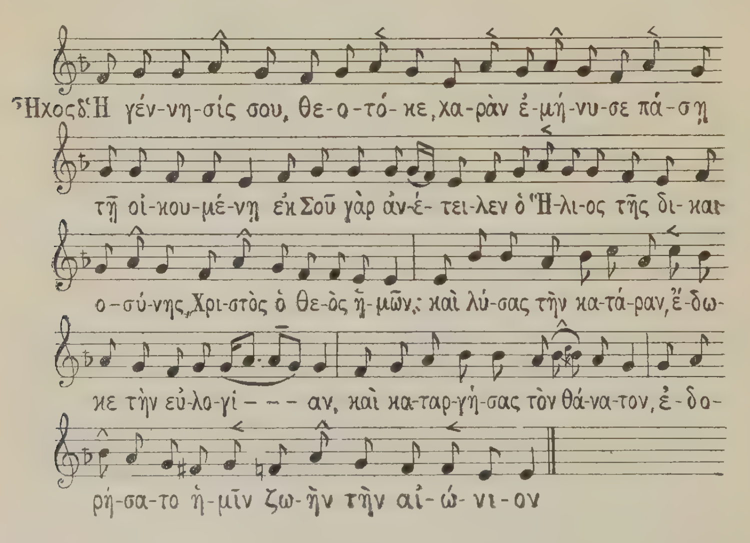


Ce deuxième exemple du quatrième mode est du type *legetos.* Il est plus proche encore du deuxième mode : ca-

(1) *Prokhimen du dimanche de Thomas,* ibid., p. 283.

dences et notes importantes sont les mêmes, la gamme seule est décidément diatonique. On pourra peut-être y remarquer une préférence pour la partie inférieure de son ambitus et l'insistance à marquer le demi-ton *mi-fa*, pour faire ressortir la base du mode qui est *mi*. Le *legetos* semble avoir précédé le deuxième mode pour marquer la solennité, du moins le rencontre-t-on fréquemment aux offices festifs. Il faut noter aussi qu'il fait toujours une certaine impression d'archaïsme.

Les kontakia et les tropaires sont plus particulièrement soumis à cette tendance du *legetos* vers le chromatisme. En voici un exemple :



Votre naissance, Mère de Dieu, a annoncé la joie à tout l'univers, car c'est de vous qu'est né le Soleil de justice, le Christ notre Dieu ; et après nous avoir libérés de la malédiction, Il nous a donné la bénédiction et, après avoir confondu la mort, Il nous a fait don de la vie éternelle (1).

(1) *Apolytikion de la Nativité de la Mère de Dieu* (8 septembre). COUTURIER, *ibid.*, p. 208.

Les deux premières phrases *Ἡ γένεσίς Σου ... τῇ οἰκουμένῃ* et *ἐκ Σοῦ γὰρ ὁ Θεὸς ἡμῶν* finissent toutes deux sur *mi*, considéré dans le *legetos* comme cadence parfaite intérieure. La même note revient encore une fois comme achèvement de la cadence finale. Les deux cadences intérieures sur sol après *εὐλογίαν* et *θάνατον* sont considérées comme cadences imparfaites intérieures. *Mi* est donc ici note plus concluante que *sol*, à l'inverse de ce qui se passe dans le 2e mode. Comparés entre eux, les deux *sols* ne possèdent même pas une égale valeur : après *θάνατον*, il n'est que la cadence d'une simple *mora vocis*. Si nous voyons comme chacun d'eux s'établit, nous constatons que le premier est amené par une mélodie qui appartient nettement au 2e mode, la phrase *καὶ λύσας ...... εὐλογίαν* : importance du demi-ton *si-do*, préparation lointaine du *sol* à partir de *τὴν*, mise de côté du *fa* qui ne figure qu'une seule fois comme note de passage. Si le passage en question fait néanmoins l'impression d'un membre de phrase et non d'un tout achevé, il le doit à l'importance du *mi* dans les parties précédentes, importance manifestée encore à son début sur *καὶ*. Une autre raison en est sa brièveté car, à partir de *καὶ καταργήσας*, une caractéristique du 2e mode disparaît : le demi-ton sonore *si-do*, alors que l'autre caractéristique du 2e mode, le *la* légèrement diminué, se fait très nettement sentir dans le triton ascendant de *καὶ καταργήσας*. Le double *si* sur *θάνατον* donne au *sol* qui le suit ce caractère transitoire qui aide à établir la prédominance du *si* sur *ἐδορήσατο*. Nous quittons donc la modulation par cette sorte de ramollissement du *sol* et le chromatisme cesse à l'entrée même du dernier membre de phrase. *Sol* n'a donc son importance habituelle comme cadence du 2e mode que sur le mot *εὐλογίαν*. Dans le dernier membre, le *si* soutenu entraîne de lui même le *fa* dièze de *ἡμῖν*, du moins y est-on naturellement amené par la note *sol* accentuée de la deuxième syllabe de ce mot. Et cette note, à son tour, nous permet de reprendre avec

facilité la cadence finale *la-sol-fa-mi*, qui débute par un *la* autoritativement établi sur la seconde syllabe de *ζωὴν*. Que le *fa* de la première syllabe de ce mot n'est plus diézé, c'est ce qui ressort aisément de la tendance que l'on aurait de le remplacer par *mi*.

Revenons aux deux premières phrases. D'abord, elles ne contiennent pas de *do* ; donc leur chromatisme n'est pas établi avec évidence. Cependant *la* est bien diminué d'un quart de ton, car la marche fréquente *mi-fa-sol-la*, parallèle à *si-do-ré-mi* entraîne naturellement le chiffrage 2, 4, 3 des intervalles qui la constituent. *Fa* sera partout naturel comme note d'intonation. *La* est partout accentué tantôt fortement, tantôt faiblement, suivant la descente qui le suit. *Sol* est note de récitation et la tonique *mi* est touchée chaque fois que le texte porte une syllabe de trop. L'ambitus de ce passage est donc d'une tierce majeure et, selon l'importance de leur accentuation, les notes se classent comme suit : *la*, *fa*, *sol*, *mi*. Si nous envisageons la pièce dans son ensemble, nous comprendrons qu'on puisse la considérer comme chromatique : en effet, cette gamme est latente pendant la plus grande partie du morceau et très manifeste au milieu. Pourtant cette détermination n'est pas ferme : c'est ce qui fait que les pièces de ce genre gardent toujours un caractère indécis, chevauchant sur les deux échelles chromatique et diatonique.

(*A suivre*). DOM M. SCHWARZ.

Revue des Revues. (1)

Nous nous proposons de présenter cette *Revue des Revues* en suivant le plan suivant :

Après avoir fait connaître, dans le premier paragraphe, les principaux articles et monographies comme nous le faisions précédemment, nous avons cru bon d'ajouter d'autres paragraphes constituant, à l'aide des données recueillies dans les diverses revues de langue anglaise, une sorte de chronique des diverses Églises orientales et des mouvements d'Union dans l'anglicanisme et hors de l'anglicanisme. Ces paragraphes porteront les titres suivants :

II. Notes sur la vie des différentes Églises orientales.

III. Le projet de rapprochement anglo-orthodoxe.

IV. Union avec les vieux-catholiques. Le nouvel évêque de Jérusalem.

V. Tentatives d'Union entre anglicans et non-conformistes (2).

(1) Les revues non catholiques sont marquées du signe *. Dans ce fascicule, sont recensées les revues suivantes : *American Church Monthly*, Clinton, Connecticut ; *Blackfriars*, Basil Blackwell, Broad street, Oxford ; *Christian East*, London, S.P.C.K. ; *The Christian Union Quarterly*, Baltimore, Md. ; *The Church Overseas*, Board Church House, Westminster, SW 1 ; *The Church Times*, 7 Portugal street, Kinsway, London, WC 2 ; *The Church Union Gazette*, 31 Russel Sq., London WC ; *The Cicestrian*, Chichester Theological College ; *The Cowley Evangelist*, Soc. of S. John the Evangelist, Mission House, Marston street, Oxford ; *C. S. S. Review*, Christa Seva Sangha Ashram, Poona ; *Living Church*, Milwaukee, Wisconsin, U.S.A. ; *The Modern Churchman*, Basil Blackwell, 49 Broad street, Oxford ; *Pax* of New Caldey Abbey ; *Theology*, S.P.C.K., London, WC. Northumberland Avenue.

(2) Les paragraphes V, VI et VII ont pour but de faire connaître les tentatives d'union élaborées par les anglicans, outre les projets de rapprochement anglo-orthodoxe. Cela montrera d'une part à nos lecteurs catholiques que l'union anglo-orthodoxe n'est pas aussi simple que beaucoup de ses promoteurs veulent bien le supposer, et qu'en défintive, vu les divisions de l'anglicanisme, elle est encore plus difficile à réaliser que l'union avec Rome. D'autre part, cela rappellera à nos frères orthodoxes que, dans leurs relations avec l'Église d'Angleterre, ils ne doivent jamais oublier que tous les anglicans ne sont pas des anglo-catholiques. Nous avons cru indispensable de publier ces quelques notes, sous peine de fausser les données du problème de l'Union entre l'Église orthodoxe et l'Église anglicane.

I. ARTICLES, MONOGRAPHIES, BIOGRAPHIES, DOCUMENTS (1).

* CHURCH TIMES.

CVIII, 1932, 26 *août*, nº 3631.

W. H. G. H. — The ancient Church of South India. Centuries of Trouble and Loss (p. 220).

Quelques détails sur l'histoire des chrétiens du Malabar. Quelques réflexions du point de vue anglican au sujet de l'union de Mar Ivanios.

CVIII, 1932, 9 *septembre*, nº 3633.

S. D. Baleha. — The ancient Church of South India (p. 272).

Quelques rectifications de détail apportées à l'article précédent par le commissaire anglais auprès du Patriarcat d'Antioche et du Métropolitain de Malankaria.

CVIII, 1932, 9 *décembre*, nº 3646.

Mr. A. M. Varki (p. 715).

Résumé d'une conversation avec M. A. M. Varki, chrétien de l'Église syrienne de l'Inde. Cette Église est divisée en trois tronçons : 358.000 fidèles sous l'obédience du patriarche jacobite d'Antioche ; 140.000 chrétiens indépendants et 500.000 unis à Rome. On expose la situation des deux premiers groupes, leurs espérances, au point de vue de l'évangélisation de l'Inde, et le concours du clergé anglo-catholique pour la formation de leurs clercs à la vie apostolique.

CVIII, 1932, 9 *septembre*, nº 3633.

A new church in Central Europe. A breakway from Rome in Czecho-Slovakia (p. 295).

Quelques notes sur le schisme qui se produisit en 1920 dans l'Église catholique de Tchécoslovaquie. Il semble, d'après l'article, que l'élément libéral ait triomphé et que les idées protestantes aient envahi complètement l'Église nationale.

---

(1) Faute de place les articles de *Christian East* seront recensés dans un prochain numéro.

CVIII, 1932, 2 *septembre*, nº 3632.

From a journalist's note book. The Russian Character. Russian religion (p. 243).

Notes rapides effleurant seulement les questions du régime soviétique considérées dans leurs rapports avec le tempérament russe, l'esprit religieux du peuple, l'athéisme des intellectuels et les préparatifs actuels de Rome.

CVIII, 1932 : 14, 21, 28 *octobre*, 4, 11 et 18 *novembre*. Nos 3638 à 3643.

J. C. Lockhart (Janitor). — Russia to-day (p. 457, 493, 527, 558, 592, 625).

Suites d'articles sur la Russie soviétique ; deux sont plus particulièrement consacrés à la vie religieuse. L'A. a écrit à la suite d'un voyage où, comme il le dit lui-même, il n'a vu que ce qu'on a bien voulu lui laisser voir. C'est malgré tout le témoignage d'un témoin oculaire ; l'exposé des faits est très objectif, mais nous n'y avons rien trouvé d'important à signaler ici, après ce qui a été déjà publié dans nos *Chroniques* ; dans le dernier article, l'A. montre exactement que le terrain de lutte contre le communisme est le terrain moral et religieux, et il lance un cri d'alarme à l'Église d'Angleterre qui, sous une forme non révolutionnaire, pourrait se trouver prochainement en présence du péril communiste antireligieux.

CVIII, 1932, 28 *octobre*, nº 3640.

Rev. Dr H. L. Goudge. — The Reunion of Christendom (p. 523).

Sermon prononcé devant l'université d'Oxford à l'église Sainte-Marie. — Fine analyse du caractère de l'Église aux temps apostoliques, exposition claire et exacte de sa vie, de son unité et de l'autorité absolue des apôtres. Beaucoup d'idées intéressantes et exactes dans la comparaison que fait l'A. entre cette Église des premiers temps et le monde chrétien moderne ; d'intéressantes considérations sur Lausanne et les mouvements d'union dans la chrétienté moderne. Inutile de dire que nous n'étendons pas notre approbation à la négation que fait l'A. de l'infaillibilité de l'Église romaine, dont d'ailleurs sur plus d'un point il reconnaît les mérites et la fécondité.

***THEOLOGY.**

XXIV, 1932, *janvier*, nº 139.

E. G. P. Wyatt. — Unity in the Church (p. 20-25).

L'A. s'efforce de persuader les anglo-catholiques d'accepter le *Prayer-Book* de 1928. Il insiste surtout sur l'utilité pratique qu'il voit à l'introduction de l'épiclèse au Saint-Esprit dans l'anaphore eucharistique ; cela résoudrait un point de controverse avec les Orientaux. On sait qu'au contraire beaucoup d'anglo-catholiques voudraient adopter la liturgie d'avant la Réforme. L'A. expose bien la théorie orthodoxe de l'épiclèse, mais il semble qu'il ne nuance pas suffisamment les éléments de la controverse.

John A. Douglas. — The Orthodox principle of Economy and its exercise (p. 39-47).

Étude objective et donnant une idée exacte de la théorie orthodoxe de l'*économie*. Notons une inexactitude au sujet de la rebaptisation des Latins : depuis la lettre patriarcale de 1875, la rebaptisation des Latins a cessé pratiquement dans les Églises dépendant de Constantinople.

XXIV, 1932, *avril*, nº 142.

A. G. Hebert, S. S. M. — Intercommunion and Reunion (p. 182-190).

L'A. soutient la thèse anglo-catholique sur l'impossibilité d'une « intercommunion » avec les non-conformistes sans la « Réunion » et l'impossibilité de la « Réunion » sans la reconnaissance sincère de la nécessité de l'« épiscopat historique ». L'article est particulièrement intéresssant par sa fine analyse des diverses tendances théologiques rencontrées dans différentes confessions anglo-saxonnes.

BLACKFRIARS.

XIII, 1932, *février*, nº 143.

Donald Attwater. — The Orthodox of Jerusalem (p. 71-75).

A propos de la mort de S. B. Damianos Kassiotis, patriarche orthodoxe de Jérusalem, l'A. parle des dessous politiques qui, comme toujours, accompagneront l'élection de son successeur. Il signale que les difficultés éprouvées par nos frères séparés amènent des conversions à l'Église romaine, ce qui est arrivé par exemple lors de l'élection du patriarche syrien catholique en 1929. Nous citons à ce sujet la conclusion de l'A. : « Un certain nombre de réconciliations orthodoxes à Rome ont suivi cette affaire, mais les catholiques doivent procéder avec prudence, car il n'est pas bon, en aucune manière, de chercher à faire profiter l'Église de la mauvaise fortune des voisins et, dans le passé, nous n'avons pas toujours su, en Orient et ailleurs, résister à la tentation de pêcher en eau trouble ».

XIII, 1932, *mars*, nº 144.

Georges Bennigsen. — The Anglo-Orthodox Rapprochement (p. 145-157).

Article violent qui nous semble contenir bien des injustices, en même temps que quelques inexactitudes ; on a l'impression, en le lisant, que l'A. s'imagine que le Saint-Esprit ne travaille pas nos frères séparés et que tout ce qui se fait chez eux n'a pour mobile que les intérêts politiques et la haine contre Rome. La question du rapprochement anglo-orthodoxe ne se pose plus de la même manière qu'en 1932, puisque le prosynode du Mont-Athos est ajourné *sine die* ; d'autre part, nous ne voudrions pas prendre position, dans le simple compte-rendu d'un article de revue, sur une question dont tout théologien éclairé connaît la délicatesse et qui pourrait certainement amener des complications dans l'avenir ; disons seulement que l'A. n'y apporte aucune nuance, aucun esprit de compréhension. Il paraîtrait que les orthodoxes s'attaquent toujours au prosélytisme de Rome, non à celui des sectes ; j'invite l'A. à lire l'article VII du catalogue du prosynode de Vatopédi en 1930. Quant aux publications russes, il serait trop long d'énumérer tous les articles qu'elles ont publiés sur ce sujet ; citons seulement pour exemple deux articles de *Slovo*, 1er juin 1931, p. 1, et 13 déc. 1931, p. 3. Il est compréhensible d'ailleurs que les revues ecclésiastiques orthodoxes parlent moins du prosélytisme des sectes que de celui de l'Église romaine, car le premier ne s'adresse pas particulièrement aux lecteurs de ces revues, mais à ceux qui se sont éloignés de la vie religieuse de leur Église ; de plus la propagande de l'Église romaine se présente sous un jour plus sérieux et comme tel plus dangereux, à leur point de vue. Quant à la question de l'« intercommunion », l'A. doit savoir qu'il y a actuellement des précédents dans beaucoup d'Églises orthodoxes en faveur des Arméniens monophysites, et qu'entre orthodoxes et catholiques, une certaine *communio in sacris* existait de fait jusqu'au XVIIe siècle (Cf à ce sujet : *L'Unité de l'Église*, mai-juin 1932, p. 643-644 : *Relations entre catholiques et orthodoxes*). Ce ne sont pas de tels articles qui amèneront le triomphe de la vérité.

***THE CICESTRIAN.**

VI, 1932, *Advent*, nº 37.

G. E. G. M. — Reunion or Despair (p. 39-63).

Il s'agit des projets d'union anglo-orthodoxe et en particulier de l'Église russe. Beaucoup d'idées saines et justes dans cet article qui montre l'Occident toujours un peu trop pressé d'agir et ne prenant pas suffisamment le temps de la réflexion : l'Orient au contraire se laissant un peu trop aller, mais produisant souvent des penseurs profonds. Tout doit se compléter dans l'amour, dans l'union au Corps mystique, mais demande d'abord une purification de part et d'autre.

*** LIVING CHURCH.**

LXXXVI, 1932, 9 *janvier*, n° 10.

The Lausanne Movement (p. 307-311).

Histoire du mouvement qui, commencé en 1910 à Cincinnati, a amené les conférences de Genève (1920), de Lausanne (1927), et qui prépare actuellement une nouvelle conférence à Lausanne pour 1937. Notes précises sur l'organisation des divers comités pour l'organisation de la prochaine conférence.

E. C. B. Dunford. — Anglicans and Orthodox in the Seventeenth century (p. 309).

Publication d'un fragment trouvé dans les archives du bourg de Leicester, où il est parlé d'une permission donnée à l'archevêque de Seris, ancienne Philippe, d'aller quêter dans les dominions anglais pour se libérer de l'esclavage turc. L'A. interprète ce document, un peu vite semble-t-il, comme un témoignage que l'Église orthodoxe n'était pas antianglicane à cette époque et ne mettait pas l'Église d'Angleterre sur le même pied que les luthériens et les calvinistes.

The Orthodox and Reunion (p. 311).

Traduction d'une interview avec le patriarche œcuménique, publiée dans *Πρoΐα*, journal d'Athènes, 21 octobre 1931. Réponse du patriarche dans le sens de l'article 7 du catalogue du prosynode de Vatopédi, à quelques questions ayant trait à l'union avec les différentes Églises. En particulier, à propos de l'union avec l'anglicanisme, il déclare « qu'il y a une atmosphère et certaines conditions favorables à la discussion des divergences dans un esprit de fraternité » ; de même pour les vieux-catholiques. Quant à l'Église de Rome, citons cet intéressant passage : « Nous n'aurions aucune objection à participer à un concile œcuménique convoqué par le pape en sa qualité de primat, pourvu que le pape soumette à la discussion et à la ratification, tout ce que l'Église catholique-romaine a accepté comme dogmes depuis le schisme ». Cette disposition d'esprit, qui n'est pas une fin de non recevoir vis-à-vis des définitions dogmatiques postérieures au schisme, marque certainement un progrès dans la pensée orthodoxe à l'égard de Rome. Le même article a paru dans *Christian East, Winter*, 1931-1932, p. 140-142.

LXXXVI, 1932, 6 *février*, n° 14.

Vladislav Maievsky. — The new Constitution of the Serbian Orthodox Church (p. 434).

L'Église serbe, après le rétablissement du Patriarcat, en 1920, a élaboré, sous la présidence du patriarche Barnabé, sa constitution adminis-

trative qui, après la solution de quelques difficultés avec le gouvernement, fut signée par le roi, le 16 novembre 1931. Déjà en 1929, une loi reconnaissait à l'Église le droit de propriété et l'administration de ses biens. Dans la nouvelle constitution, on règle les rapports entre l'Église et l'État, chacun devant conserver son autonomie, et la participation des laïcs à la vie de l'Église ; l'assemblée des évêques a le pouvoir législatif suprême en matière ecclésiastique, pourvu que la Constitution elle-même soit sauvegardée ; on envisage également les rapports de l'autorité ecclésiastique avec les conseils paroissiaux, le traitement du clergé, son éducation et son instruction dans les séminaires et les universités. Dans son numéro du 2 avril 1932, la revue publie (p. 707) les remerciements exprimés par S. B. Barnabé après la publication du présent article.

LXXXVI, 1932, 9 *mars*, nº 20.

Editorials and Comments. — The Eastern Orthodox Church to-day (p. 627-629).

A propos des projets du prosynode de Vatopédi. A part quelques inexactitudes de détail, par exemple, le fait de dire que les moines orientaux suivent la règle de saint Basile, l'article examine objectivement les problèmes qui se posent aujourd'hui dans l'Église orthodoxe, peut-être en les considérant un peu trop de l'extérieur, sans saisir les liens intimes qui unissent les Églises byzantines, malgré les diverses tendances politiques et les oppositions de race. Le problème qui se pose pour l'orthodoxie en Amérique y est exposé d'une manière intéressante : l'Église orthodoxe, habituée à une coopération intime avec l'État, s'est trouvée là dans un pays où Église et État sont depuis longtemps séparés, où la tradition orthodoxe n'a aucunement influencé la culture, et où le monde orthodoxe ne représente guère que 3 % de la population. Or, la jeune génération est complètement américanisée et semble moins attachée aux traditions orientales, d'où les questions suivantes : doit-on constituer une Église orthodoxe américaine ? Dans ce cas, quelle langue liturgique adopter ? Quelle serait son administration, ses relations avec les communions non-orthodoxes du pays ? Quelles méthodes emploierait-elle pour l'enseignement et la propagande ?

Agenda for the Pan-Orthodox Prosynod (p. 630).

Traduction du catalogue des questions qui devaient être examinées au prosynode.

LXXXVI, 1932, 9 *avril*, n° 23

The adventures of an Orthodox archbishop (p. 735).

Quelques traits de la vie de l'ancien archevêque d'Athènes, Mgr Théoclet, compromis dans la politique pendant la dernière guerre et obligé de démissionner. Il est mort le 24 février 1932, dans un petit monastère aux environs d'Athènes.

LXXXVII, 1932, 28 *mai*, n° 4.

Rev. C. T. Bridgeman. — The late Patriarch of Antioche (p. 111-112).

Notes biographiques sur Mar Ignace-Élie III, ancien patriarche jacobite d'Antioche ; on rapporte ses difficultés durant la guerre, son zèle apostolique, ses rapports cordiaux avec l'Église anglicane ; suivent quelques notes sur l'Église jacobite en Syrie et dans l'Inde.

LXXXVII, 1932, 23 *juillet*, n° 12.

News of the Church. — Russian synodal Church reproved (p. 299).

Publication de la lettre adressée par le patriarche Mélétios d'Alexandrie en réponse à l'adresse de l'Église synodale (rénovatrice), à l'occasion du concile annuel qu'elle a tenu au mois de mai 1932. C'est une désapprobation et un blâme pour la séparation d'avec le patriarche Tichon, mais non pas toutefois une excommunication.

LXXXVII, 1932, 30 *juillet*, n° 13.

W. A. Wigram. — Canonization in the Orthodox Church (p. 318).

Résumé très bref des cérémonies pour la canonisation des saints dans l'Église orthodoxe, à propos d'une consultation faite à Constantinople par l'Église de Roumanie.

LXXXVII, 1932, 3 *septembre*, n° 18.

An Orthodox S. P. C. K. (p. 433).

On veut ici répondre au reproche, fait aux Orientaux par beaucoup d'Occidentaux, de s'occuper de politique humaine, soit au contraire de se désintéresser de la société, au profit du salut personnel dans les cloîtres.

On signale, en particulier, l'effort de l'Église de Grèce pour la constitution de la société « Hiérapostole », qui se propose de former des prédicateurs et des catéchistes, de fonder des écoles pour la formation religieuse et de publier des livres sur les sujets intéressant la religion. La société, reconnue par l'État, est sous le contrôle direct de la hiérarchie.

LXXXVII, 1932, 17 *septembre*, nº 20.

Donald A. Lowrie. — Dosity of Nish (p. 485).

Article élogieux sur la vie et les œuvres de Mgr Dosithée, évêque de Nich en Yougoslavie. On insiste surtout sur son esprit unioniste, ses qualités d'organisateur, son esprit apostolique et sa condescendance vis-à-vis des malheureux, des gens du peuple et des enfants.

LXXXVII, 1932, 8 *octobre*, nº 23.

Near East Christian Concil commends work in Palestine (p. 366).

Citation d'un des paragraphes extrait d'un article du bulletin publié par le *New East Christian Concil*. Il s'agit des œuvres anglicanes auprès des chrétiens orientaux, en particulier du séminaire théologique arménien sur le Mont-Sion ; le *locum tenens* du patriarche orthodoxe de Jérusalem a demandé au Rev. E. W. Hamond, de l'Église anglicane, de bien vouloir grouper le noyau d'une école cléricale ; on y signale les efforts en vue de développer les écoles du dimanche et les cours religieux de vacances parmi les Orientaux.

Dans *Christian East, Autumn-Winter* 1931-1932, p. 110-113, C. T. Bridgeman expose quelle est l'organisation de l'Église arménienne de Jérusalem. Il y mentionne en particulier sa riche bibliothèque, ses écoles et son séminaire, à l'enseignement duquel le clergé anglican a été invité de collaborer. *Cf supra*, compte-rendu de *Living Church*, 8 octobre, p. 366.

LXXXVII, 1932, 15 *octobre*, nº 24.

Editorials and Comments. Reunion with orthodox (p. 594).

Résumé de l'article du professeur Arsenjev dans *Theology*, septembre 1932.

LXXXVII, 1932, 29 *octobre*, nº 26.

Rev. William H. Dumphy. — Communion of Saints in the Eastern Church (p. 665).

L'A. aurait mieux fait d'intituler son article «Chomjakov et la communion des Saints », car c'est uniquement ce théologien orthodoxe qui est cité dans cet article. Pour le commenter, il faudrait donc placer la théologie de Chomjakov en face de la doctrine des autres théologiens orthodoxes et de celle des théologiens catholiques, chose impossible dans le cadre de notre *Revue des Revues*.

LXXXVIII, 1932, 10 *décembre*, nº 6.

W. A. Wigram. — The Orthodox Church of Georgia (p. 176).

A propos de l'élection du catholicos de Géorgie, S. B. Callistrate, intronisé à Tiflis après la mort, en 1931, du catholicos Christophe, l'A. parcourt brièvement l'histoire de l'Église orthodoxe d'Ibérie, vénérable par son antiquité. Il publie un fragment de la réponse du catholicos Kyrion, le premier titulaire du siège patriarcal restauré en 1917, au patriarche Tichon, où il défend l'autocéphalie de son Église.

LXXXVIII, 1932, 17 *décembre*, nº 7.

Kate Bartels Hebby. — What it means to be Christian in Soviet Russia (p. 201-203).

L'A. a séjourné en U. R. S. S. avec son mari employé comme ingénieur ; aussi, son récit, s'il n'ajoute rien de bien spécial à ce qu'*Irénikon* a déjà publié sur la vie religieuse en Russie, n'en est pas moins intéressant, car il constitue le témoignage vivant d'une personne qui a vu les choses de ses propres yeux ; la situation misérable du clergé orthodoxe y est dépeinte d'une façon très objective.

*** THE AMERICAN CHURCH MONTHLY.**

XXXI, 1932, *janvier*, nº 1.

Editorial comment. The home land of St Barnabas (p. 5-6).

Sympathies de l'Église épiscopalienne d'Amérique pour le clergé chypriote défendant le nationalisme grec contre l'autorité britannique.

S. Boulgakov. — Outlines of teaching about the Church II (p. 13-26).

Continuation des intéressants articles du Père B. sur l'Église (1). Il étudie ici la question de l'existence de la grâce en dehors du cadre canonique de la véritable Église. Il fait intervenir le concept du Corps mystique, et, sur ce point, on doit être d'accord avec lui ; de même pour l'interprétation qu'il fait de l'*économie* (2), appliquée à ceux qui n'ont pas la succession apostolique : « L'absence d'une telle succession exclut la possibilité d'ordination ... ; en l'absence de telles ordinations, l'Église ne peut, en aucun cas et en aucune circonstance, accepter un tel sacerdoce ». Mais après ces paroles on ne comprend pas le reproche d'« interprétation magique » que l'A. fait à la théorie du sacrement efficace *ex opere operato*, car l'Église catholique, elle aussi, enseigne que le sujet qui reçoit le sacrement ne reçoit la grâce que s'il est bien disposé. D'autre part, l'A., en voulant appliquer la théorie de l'économie aux sacrements administrés hors du cadre canonique de l'Église véritable, semble compliquer la question : après bien des conversations sur l'économie avec des théologiens compétents, il nous semble que catholiques et orthodoxes admettent que le Baptême, la Confirmation et l'Ordre conférés hors de l'Église par un sacerdoce authentique peuvent en toute sûreté être reçus comme valides par l'Église ; les théologiens orthodoxes expliquent le fait en faisant intervenir le principe de l'économie l'Église régularisant un acte irrégulier. Catholiques et orthodoxes sont aussi d'accord en disant que l'Église est libre d'accepter, dans l'état ecclésiastique ou dans l'état laïc, un clerc ordonné hors de son sein par un évêque possédant la succession apostolique.

Le seul point de divergence est le suivant : pour résoudre les nombreuses difficultés historiques où l'on voit l'Église renouveler les sacrements (même dans l'Église romaine, les ordinations des simoniaques au XI[e] siècle), les théologiens orthodoxes, s'appuyant en particulier sur saint Basile, prétendent que l'Église n'est pas tenue d'appliquer le principe de l'économie et que, pour donner la grâce au sujet qui se présente à elle, elle est libre de réitérer le sacrement (*acribie*), libre aussi de reconnaître ce qui a été fait en dehors d'elle (*économie*).

Pour le reste, si l'on admet comme l'A. l'existence de la grâce dans les Églises séparées, on ne voit pas la raison pour laquelle cette grâce y arriverait par des moyens anormaux, alors que la succession apostolique existe dans le sein de ces Églises.

(1) *Irénikon*, IX, 1932, p. 182.

(2) *Economie* est un terme en usage dans la théologie orthodoxe et qui désigne à la fois l'*épikie*, la dispense et la *sanatio in radice* ; il est appliqué à la reconnaissance par l'Église orthodoxe des sacrements administrés en dehors d'elle par des ministres reconnus capables de les administrer.

John Rathbone Oliver. — The reason why (p. 27-35).

Fin de l'article dans lequel l'A. fait le procès du protestantisme ; quelques détails intéressants sur la mentalité protestante et l'influence de l'anglicanisme sur elle.

Clarence Augustus Manning. — The religious Problem in Albania (p. 51-57).

Bon résumé de la situation religieuse en Albanie ; on s'intéresse surtout à la nouvelle Église orthodoxe qui, après avoir échoué dans ses pourparlers avec le patriarche de Constantinople, a reçu un archevêque et trois évêques, consacrés par un évêque yougoslave et deux évêques russes. Le patriarche Miron de Roumanie a offert vingt bourses en Roumanie pour les étudiants ecclésiastiques albanais. Article très objectif.

XXXI, 1932, *février*, nº 2.

Clarence A. Manning. — The Old believers of Riga (p. 92-99).

Description de la communauté très importante des vieux-croyants sans prêtres de Riga. Excellent résumé de la situation. Nous ne comprenons pas cependant comment l'A. peut comparer ces chrétiens orthodoxes aux protestants congrégationalistes ; les analogies sont plutôt lointaines et superficielles ; ces chrétiens ne demanderaient qu'à reprendre la vie sacramentelle de l'Église, et ils ont espoir que, lors d'un concile œcuménique, on pourra s'entendre pour reconstituer une hiérarchie légitime selon les directives du concile de Carthage.

XXXI, 1932, *mars*, nº 3.

S. Boulgakof. — The doors of Repentance (p. 184-186).

Quelques salutaires considérations sur le bienfait de la Pénitence comme vertu et comme sacrement.

XXXI, 1932, *avril*, nº 4.

Editorial. Another problem in Placement.

On a proposé un canon permettant les transferts d'évêques d'un siège à un autre dans l'Église épiscopalienne d'Amérique. Le diocèse de Chicago exprime le désir de conserver la coutume antique et de ne permettre sous aucun prétexte cette translation.

XXXI, 1932, *juin*, nº 6.

William H. Dumphy. — Could the Orthodox Church accept Protestant ministries ? (p. 430-437).

Excellent article où l'on montre clairement que les théologiens orthodoxes n'admettent pas que l'Église puisse recevoir comme prêtres dans son sein, ceux qui n'auraient pas été ordonnés par un évêque possédant la succession apostolique. Quant au théologien grec, le Prof. Dyovouniotes, il s'est suffisamment expliqué dans son « Discours au sujet de l'union des Églises anglicane et orthodoxe et de la validité des ordinations anglicanes » prononcé à Athènes à l'occasion de l'ouverture de l'année académique 1931-1932.

XXXII, 1932, *juillet*, nº 1.

Editorial. Loss and gain (p. 3-4).

La conclusion de cet article est intéressante à noter : « Non, l'ennemi n'est pas Rome, mais quelque chose de bien pis : l'irréligion » ; il s'agit des conversions de l'anglicanisme au catholicisme qui, d'après cet article, ne feraient que contrebalancer les passages de l'Église romaine à l'anglicanisme.

Id. (p. 8 et 9).

Quelques lignes brèves sur la position des luthériens américains, « plus proches de nous (épiscopaliens) que les dénominations d'origine calviniste ».

D. de Montfort Dill. — An ancient Christian Community among the Moslems (p. 43-48).

Citons un passage du premier paragraphe : « Il y a trois communautés chrétiennes datant des premiers siècles de l'ère chrétienne, tenues pour des hérésies par les papes et la communion romaine, et éloignées de tout contact avec le Saint-Siège ... Ce sont les Russes orthodoxes, les Arméniens et les Nestoriens ... » Cette simplification de l'histoire était inattendue dans une revue aussi sérieuse que l'*American Church Monthly*. Notons toutefois que l'article contient des descriptions très intéressantes en ce qui concerne l'Église arménienne.

XXXII, 1932, *août*, nº 2.

Editorial (p. 82-83).

Quelques mots sur la persécution religieuse en Russie, en particulier des catholiques d'origine allemande habitant la vallée de la Volga.

XXXII, 1932, *octobre*, nº 4.

George Hollenbach. — Photius II patriarch of Constantinople, his life, his work, his goals (p. 287-290).

Article sur l'activité du patriarche actuel de Constantinople ; l'A. y fait preuve d'un grand enthousiasme, disons même que, sans manquer d'objectivité, il présente d'une façon un peu superficielle des problèmes d'une extrême complexité.

XXXII, 1932, *décembre*, nº 6.

Editorial. Worth Study (p. 404-407).

Introduction à l'article du Prof. Bulgakov, dont nous allons parler.

S. Boulgakof. — The Church Holy, Soborny, or the Holy Catholic Church (p. 414-431).

Article d'une remarquable richesse d'idées, auquel malheureusement manque une illustration historique ; il est vrai qu'alors l'A. aurait dû écrire tout un volume. Et c'est tout un volume qu'il faudrait pour répondre à cet article. Disons seulement que l'idée de *sobornost* telle que l'A. l'expose n'est pas aussi éloignée qu'il semble le prétendre du concept de l'Église chez les théologiens catholiques. Ceux-ci parlent du *communis fidelium sensus* qui est la *sobornost* ; sans doute l'esprit juridique occidental les porte moins à insister sur ce sujet, mais c'est un facteur dont ils tiennent compte. L'A. semble suivre de très près Chomjakov, et a tendance à minimiser le rôle de la hiérarchie. On pourrait même avoir l'impression qu'il cherche à augmenter les obstacles qui séparent l'Orthodoxie du catholicisme, ce que nous ne saurions pas approuver. Terminons ce compte-rendu en exprimant le désir qu'un jour l'A. reprenne toutes ses intéressantes suggestions et qu'il examine minutieusement si elles s'accordent avec la vie ecclésiastique des premiers siècles chrétiens.

Marshal Bowyer Stewart. — Intercommunion and Reunion (p. 434-436).

Article simple et suggestif s'efforçant de prouver que l'« Intercommunion » doit nécessairement être précédée de la « Réunion ».

Clarence Auguste Manning. — The Dukhobors (p. 455-463).

Curieux détails sur les croyances et l'histoire d'une secte russe dont une communauté au Canada fait parler d'elle dans un procès.

---

*THE CHURCH UNION GAZETTE.

LXIII, 1932, *septembre*, n° 744.

G. H. Tremenheere. — An attack on fasting Communion (p. 157-162).

Critique du livre de Percy Dearmer : *The Truth about Fasting Communion*, Revingtons, 1928, sur le jeûne eucharistique. Bon résumé historique de la question. La controverse se poursuit au n° 745 (octobre), p. 180.

---

* THE C. S. S. REVIEW.

II, 1932, *février*, n° 2.

Sergius Boulgakoff. — On the Veneration of the Blessed Virgin (p. 31-35).

Excellent article sur la Mère de Dieu, ses joies, ses souffrances, sa mort et son assomption ; quelques notes intéressantes sur son rôle dans l'économie de notre salut.

II, 1932, *avril*, n° 4.

Nicolas Arsenieff. — A few words on Christian mysticism (p. 101-105).

Article court, mais rempli d'idées intéressantes, sur le processus par lequel les chrétiens arrivent à vivre en Dieu ; on y cite des témoignages de saints orientaux et occidentaux : saint Dmitrij de Rostov y voisine avec sainte Catherine de Sienne. Belles considérations sur la grandeur de Dieu, l'humilité, la miséricorde divine, la croix et l'union dans le Christ.

II, 1932, *juillet*, n° 7.

Dr Karl Ludwig Reichelt. — A monastery for Buddhist and Taoist monks (p. 207-209).

Il s'agit d'un monastère anglican, fondé pour recevoir des moines bouddhistes et taoïstes, désirant s'instruire sur la religion chrétienne. Il y a une hôtellerie pour eux et une chapelle publique. Un cercle a été fondé, groupant environ deux mille adhérents venus d'un peu partout. Ils ont actuellement une trentaine de novices dont la plupart étaient au service des temples.

II, 1932, *septembre*, nº 9.

Geraldine Hodgson. — Richard Hermit (p. 251-252).

Quelques traits de la vie de Richard Rolle, ermite anglais du XIVe s.

PAX, revue Bénédictine de New-Caldey Abbey.

XXI, 1932, *janvier*, nº 123.

Max, prince de Saxe. — The importance of Byzantine studies (I) (p. 224-230).

Dom Bede Winslow. — The story of the Statues (p. 231-232).

Intéressantes remarques au sujet du culte des images, à propos du livre de M. Chesterton : *The Resurrection of Rome.*

Dom Theodore Baily. — The image of our Lady of Perpetual Succour (p. 233-236).

Bon résumé de ce que l'on sait sur l'histoire de la fameuse image ; peut-être un peu trop d'insistance sur de prétendus symbolismes nés de l'imagination de quelques pieuses personnes, et qui risquent de détourner l'attention du véritable sens du culte de cette image de la Mère de Dieu, appelée en Orient « Notre-Dame de la Passion ».

XXII, 1932, *avril*, nº 126.

Dom Benedict Morrison. — Benedictine work among the Catholic Syrians (p. 1-3).

Il s'agit de la fondation du séminaire syrien catholique par les moines bénédictins de la congrégation de Subiaco ; on y parle de l'ordre du jour des élèves, du travail des bénédictins sur la musique syrienne et du projet d'une fondation monastique de rite syrien.

Max, prince of Saxe. — The importance of Byzantine studies (II) (p. 3-8).

Le vénérable A. s'insurge contre le mépris et le dédain qui se rencontrent souvent encore pour l'histoire de Byzance ; il montre que les intrigues qui, hélas ! sont communes à toutes les histoires des nations, ne doivent pas faire méconnaître les vertus, l'héroïsme et la sainteté de bien des personnages de la célèbre cité. Il montre comment il est impossible de comprendre l'histoire de l'Occident, les pratiques liturgiques romaines et gallicanes, les liturgies et les coutumes des Églises orientales orthodoxes, monophysites et nestoriennes, si l'on néglige l'histoire de l'empire

byzantin. L'A. retrace ensuite les caractéristiques de l'Église orthodoxe, parle du culte des images, du conservatisme oriental qu'il oppose au légitime progrès de l'Église catholique ; il serait peut-être plus exact de dire que les deux Églises ont évolué dans des sens différents. Quoiqu'il en soit, comme le fait remarquer l'A., cela rend la réconciliation fort difficile : « seul, un miracle extraordinaire de la puissance divine et de la grâce serait capable de l'effectuer ». On fait très justement remarquer que cette grâce ne saurait être obtenue que par un effort commun pour « chercher d'abord le royaume de Dieu et sa justice ». Citons par parenthèse le passage suivant qui concerne la Russie : « L'Orthodoxie, en tant que religion nationale, ne dépend pas de l'existence des gouvernements ou d'une certaine forme de constitution ; elle n'a pas disparu en Russie après la destruction du tsarisme. Beaucoup de gens en Occident voyaient faussement dans le tsar le pape russe, la tête et le chef de l'Église orthodoxe, opinion continuellement contredite par tout orthodoxe sincère, et s'attendait à la chute de l'orthodoxie russe comme conséquence de la chute du tsar. Il n'en fut pas ainsi. Bien que la perte de la protection impériale soit une grande perte pour l'Église, elle n'a pas été sa destruction finale ».

J. W. Mc Pherson. — Epitaphion (p. 8-9).

Notes sur les cérémonies de l'*epitaphios* chez les chaldéens catholiques et les melkites catholiques.

Dom Theodore Baily. — Ecce vere Israelita (p. 9-13).

Notes biographiques et réflexions intéressantes sur le grand thaumaturge russe du début de ce siècle, cet humble prêtre orthodoxe d'une grande sainteté, le Père Jean Sergiev de Kronstadt.

Prinknash notes. R I P (p. 15).

Appel à la prière des catholiques pour le repos de l'âme de Bishop Gore, l'ancien évêque anglican d'Oxford, qui fut très mêlé comme visiteur aux affaires de l'ancienne abbaye de Caldey.

XXII, 1932, *juillet*, nº 129.

Austin Treamer, A. A. — The Roumanian Reunion in the seven teenth century (p. 75-81).

Résumé de l'histoire des Roumains de Transylvanie au XVIIe siècle, suivi, p. 81-83, du texte des deux décrets d'union, celui de 1698 et celui de 1700.

J. W. Mc Pherson. — The Coptic Mandatum (p. 83-85).

Description sommaire et un peu enjouée de la cérémonie du lavement des pieds chez les Coptes, à laquelle l'A. assista au Caire.

Dom Bede Winslow, O. S. B. — The Theological thought of the Orthodox during the 19th Century (I) (p. 86-90).

XXII, 1932, *octobre*, nº 132.

Dom Bede Winslow, O. S. B. — The Theological thought of the Orthodox during the 19th Century. II. (p. 150-154).

Bon aperçu sur les tendances de la théologie orthodoxe au XIXe siècle ; les doctrines ecclésiologiques de Chomjakov et de Soloviev y sont bien résumées. Dans la note qui termine cet article, l'A. publie une intéressante lettre qu'il a reçue de M. P. N. Trembelas au sujet de cet article ; on y dit que les théologiens orthodoxes grecs ne suivent pas volontiers les vues du théologien russe Chomjakov.

Vladislav A. Maievsky. — The Orthodox monastery of Kroushedol (p. 155-158).

Notes sur le monastère orthodoxe serbe de Krušedol : description, histoire, œuvres artistiques, vie, activité actuelle sous la conduite de son actif supérieur, l'archimandrite Sabbas.

***THE MODERN CHURCHMAN.**

XXI, 1932, *février*, nº 11.

E. M. E. Blyth (ex-secrétaire privé de l'ancien évêque anglican de Jérusalem). — **Rome and Jerusalem** (p. 604-609).

L'A. exprime ses craintes au sujet de la possibilité d'un mandat italien sur la Terre-Sainte, ce qui fortifierait la puissance des représentants de l'Église romaine. Il critique âprement la politique religieuse en Palestine. Nous signalons seulement cet article, laissant aux spécialistes le soin de juger cette question où la politique entre au moins autant que la religion.

XXII, 1932, *avril*, nº 1.

E. M. E. Blyth. — The Jerusalem Bishopric (p. 34-38).

Brève histoire de l'évêché anglican de Jérusalem depuis son origine ; notes intéressantes sur ses rapports avec le patriarcat orthodoxe.

XXII, 1932, *novembre*, nº 8.

Lieut. Colonel E. N. Mozby D. S. O. — The Layman's view of Reunion (p. 438-443).

L'A., qui, comme tous les adhérents au *Modern Churchman*, s'intéresse fort peu aux différences doctrinales, se scandalise de toutes les « réunions » et « intercommunions » partielles réalisées ou envisagées, en particulier de l'union avec les vieux-catholiques et les orthodoxes. Il veut l'« intercommunion » générale, sans exclusion des Églises non-épiscopaliennes qui, d'après lui, sont plus près de l'anglicanisme que l'Orthodoxie et le vieux catholicisme.

II. NOTES SUR LA VIE DES DIFFÉRENTES ÉGLISES ORIENTALES EXTRAITES DES REVUES DE LANGUE ANGLAISE.

A. **Russie, Géorgie, Assyriens orthodoxes, Pologne.**

1. Le *Church Times* fait le compte-rendu de deux liturgies russes célébrées dans des églises anglicanes par le protopresbytre Behr, l'une sur l'invitation du clergé anglican, à l'occasion de la fête patronale de l'ancienne abbaye de Croyland (*Church Times*, 26 août 1932, p. 227), l'autre à Dublin, dans la chapelle de la congrégation de Saint-Jean-l'Évangéliste en faveur des Russes émigrés en Irlande (*ibid.*, 16 sept., p. 304).

2. *Living Church*, 30 avril 1932, p. 835, transmet l'invitation de l'Académie ecclésiastique russe de Paris aux étudiants ecclésiastiques américains pour une série de conférences ; dans le nº du 19 nov., p. 75, le Rev. Frank Gavin fait l'éloge de cette Académie qui arrive à former des prêtres malgré des difficultés financières considérables ; dans celui du 26 nov., p. 99, sont publiées deux lettres invitant à soutenir pécuniairement cette œuvre. Un très court commentaire de leur édition *Life in Soviet Russia* (*Living Church*, 6 août, p. 341-342).

3. Signalons encore (*Living Church*, 5 nov., p. 79) un court article de W. A. Wigram sur la revue publiée à Moscou par le métropolite Serge, et une allusion à un synode de mai 1932 tenu par l'Église rénovatrice (*cf supra I*, compte-rendu de *Living Church*, 23 juillet).

4. Élection du nouveau catholicos de Géorgie (*cf supra*, compte-rendu de l'article de W. A. Wigram, *Living Church*, 10 déc.). La revue de New Caldey Abbey, *Pax* (oct. 1932, *News and Comments*, p. 164-165) dit quelques mots sur la consécration de Mar Jean, nouvel évêque d'Urmiah et Salmas en Perse pour les Assyriens orthodoxes (anciens Nestoriens convertis par les Russes à l'orthodoxie en 1898). C'est au synode de Karlovcy qu'ils se sont adressés pour la confirmation de l'élection et l'ordination de leur évêque. Dans *Living Church* (30 avril p. 842), W. A. Wigram publie des statistiques religieuses concernant la Pologne.

5. *The Cicestrian, Michaelmas Verm* 1932 : G. H., *Sixth Anglo-Russian Conference*, donne un compte-rendu des conférences anglo-russes qui ont eu lieu à Putney, Whitelands College, du 30 mars au 4 avril. Du côté russe, les RR. PP. Bulgakov et Florovskij, le Prof. Berdjaev y ont pris part. Parmi les sujets traités, citons : « L'action du Saint-Esprit dans le culte, la vie religieuse en Russie soviétique, l'action du Saint-Esprit dans la révélation, dans la nature et dans la vie humaine ». Il y aurait beaucoup à dire sur ces conférences. La revue *Christian East* donne *in extenso* le texte de plusieurs d'entr'elles. Nous reviendrons sur ce sujet.

6. *Christian East, Autumn-Winter* 1931-1932, p. 125-126, annonce la mort de l'évêque Nicolas représentant à Londres le synode de Karlovicz. On retrace sa vie en quelques lignes et on parle du Père Boris Molchanov qui le remplacera ; celui-ci a eu beaucoup à souffrir du régime bolchevique avant d'avoir pu passer la frontière de Finlande.

B. Orthodoxie grecque, Serbie, Albanie.

1. Constantinople. *Cf supra* le compte-rendu d'une interview avec le patriarche œcuménique, publiée par *Living Church* du 9 janv. 1932, page 311.

2. Jérusalem. A propos de la mort du patriarche orthodoxe Damien Kasiotis, survenue le 14 août 1931, un article dans *Blackfriars*, févr. 1932, p. 71-75 (*cf* compte-rendu *supra*) et un article sympathique signé D. B. M. dans *Pax* de New Caldey Abbey, janv. 1932, p. 223-224. *Christian East, Winter* 1931-1932, p. 113-114, donne quelques détails sur sa mort et ses funérailles. Dans *Living Church*, 27 août, p. 396, W. A. Wigram parle des difficultés entre Grecs et Arabes pour l'élection du nouveau patriarche. *Cf* une note du même auteur, 22 oct., p. 636.

3. Antioche. Quelques mots sur le schisme survenu à Antioche (aujourd'hui terminé) à la suite des difficultés pour l'élection du patriarche : *Living Church*, 22 oct. 1932, W. A. Wigram, p. 636.

4. Alexandrie. *Living Church*, 30 avril, W. A. Wigram, p. 842 : L'A. en constatant avec satisfaction la tendance des Églises orthodoxes serbe, roumaine, grecques d'Athènes et d'Alexandrie, à s'organiser d'une façon plus synodale, dit quelques mots des réformes accomplies par le patriarche Mélétios d'Alexandrie pour l'organisation de son patriarcat, qui comprend « Alexandrie, la Pentapole, la Libye, l'Éthiopie et toute l'Afrique ». Dans le n° du 22 oct, p. 636, le même A. parle des efforts du même patriarche pour assurer une procédure raisonnable et sans possibilité de contestation, pour l'élection de son successeur. Celle-ci devrait être faite par le synode des évêques assistés du clergé de l'éparchie d'Alexandrie : les évêques dressent une liste de candidats soumise ensuite au gouvernement du pays ; le roi peut biffer les noms qui ne lui conviennent pas. La liste est ensuite réduite à trois noms et l'un des trois candidats restants est élu après un

office solennel à la cathédrale. — Dans la même Revue, 23 juillet, p. 299, réponse du patriarche à la lettre qui lui fut adressée par l'Église synodale de Russie soviétique après le synode de mai (*cf supra* compte-rendu, p. 8).

5. Chypre. *Living Church*, 2 janv., p. 289-290 : W. A. Wigram parle du conflit entre l'Église orthodoxe de Chypre et le gouvernement britannique : les évêques de Larnaka et de Kyrénia ont été déportés à Gibraltar, et l'on a interdit à l'évêque Léonce de Paphos de rentrer dans l'île. L'archevêque a invité la population à présenter ses droits par voie légale. Le patriarche d'Alexandrie et le primat de l'Hellade se sont entremis auprès de l'archevêque de Cantorbéry pour qu'il intervienne dans l'affaire. L'A., qui est un Américain, se demande si actuellement l'île, de majorité grecque, est si nécessaire au gouvernement anglais du point de vue stratégique, et s'il ne vaudrait pas mieux la donner à la Grèce. Quelques mots sur la même question dans le nº du 30 avril, p. 482, et du 22 oct., p. 636 ; il semble que la situation ne se soit pas beaucoup améliorée depuis. *Christian East. Winter* 1931-1932, p. 135-140, contient aussi un bon résumé de la situation.

6. Grèce. *Cf supra* compte-rendu de *Living Church*, 9 avril, p. 735. Dans la même revue 6 août, p. 340-341, W. A. Wigram parle des réformes entreprises par l'Église de Grèce, le Mont-Athos excepté, pour détruire l'idiorrythmie dans les monastères et revenir partout au cénobitisme. Il parle également des projets de Mgr Chrysostome, métropolitain-primat, pour développer la culture du clergé des campagnes, afin de lui donner plus d'activité apostolique.

7. Serbie. *Cf supra* compte-rendu de *Living Church*, 6 févr., p. 434 et 17 sept., p. 773.

8. Albanie. *Cf supra* compte-rendu d'*American Church Monthly*, janvier, p. 51-57.

C. Autres Églises.

1. Arméniens. Le patriarche orthodoxe d'Alexandrie, S. S. Mélétios, a félicité le nouveau patriarche arménien de Jérusalem, Tyrgum Kushakjan, à propos de son élection et de son intronisation. W. A. Wigram, *Living Church*, 2 janvier, p. 289.

2. Jacobites. *Living Church*, 5 mars, p. 580. : Annonce de la mort de Mar Ignace-Élie III, patriarche d'Antioche pour les syriens jacobites. Quelques détails sur leur Église. Dans la même revue, 28 mai, p. 111-112, article plus important : *cf* compte-rendu, *supra*. — Pour les chrétiens du Malabar, voir *supra* comptes-rendus du *Church Times*, 26 août, p. 220 ; 9 sept., p. 272.

3. Nestoriens. *Church Times*, 9 déc. p. 713 : Quelques mots sur l'appel

adressé à la Société des Nations par le patriarche Mar Šimun en vue de l'amélioration de la situation de son troupeau vis-à-vis du gouvernement de l'Iraq. Même revue, 23 déc., p. 785 : La Société des Nations ne lui a donné aucune satisfaction.

III. LE PROJET DE RAPPROCHEMENT ANGLO-ORTHODOXE.

Outre les articles déjà recensés dans la première partie, signalons quelques notes de W. A. Wigram dans *Living Church* du 16 janv. 1932, p. 336, sur l'élaboration du rapport de la commission mixte anglo-orthodoxe, à la suite de la conférence de Lambeth (1930) : Quelques détails sur les questions débattues, des essais de solution ; l'A. fait utilement remarquer que, de part et d'autre, il ne s'agit encore que de préparer un « état » des points de théologie sur lesquels les deux Églises sont en accord ou en désaccord.

De son côté *Christian East* dans sa *Chronique and Causerie, Winter* 1931-1932, p. 117-135, donne un résumé assez détaillé des réunions anglo-orthodoxes de Lambeth ; les prélats orthodoxes ont expliqué les raisons qui empêchent l'Église bulgare et l'Église russe d'avoir leurs représentants parmi ceux des autres Églises autocéphales : la première est en schisme avec Constantinople, et la seconde ne pourra être représentée que lorsque la Révolution prendra fin. L'article s'étend assez longuement sur les discussions qui ont eu lieu à propos de la notion de Tradition dans les deux Églises.

La même revue (*Autumn-Winter* 1932, p. 87-91) publie « le rapport adressé au Saint-Synode de Constantinople par l'Église d'Alexandrie sur la première session » de la « Commission doctrinale mixte orthodoxe et anglicane ». Ce rapport est signé par l'évêque Nicolas d'Hermopolis, rapporteur du comité. Il semble que les deux questions qui suscitent le plus de difficultés soient l'idée de Tradition et la Procession du Saint-Esprit.

Signalons (*ibid.* p. 114) l'établissement d'un « Comité pour les affaires étrangères de l'Église d'Angleterre qui comprend quatre sections : 1° relations avec l'Église romaine ; 2° avec l'Église orthodoxe ; 3° avec les Églises assyriennes, coptes, jacobites et arméniennes ; avec les Églises évangéliques. — Le comité a pour président l'archevêque de Cantorbéry et pour vice-président, l'archevêque d'York.

L'archevêque de Cantorbéry a adressé, décembre 1931, une lettre fraternelle à l'occasion de la nouvelle année à tous les patriarches orientaux. On déclare *(ibid.* p. 122) que ces lettres furent publiées dans tous les organes officiels de ces Églises. On annonce également la mort de bishop Bury, un des grands pionniers des relations anglo-orthodoxes qui put voyager en Russie en 1923 et qui aurait pris part à une liturgie célébrée par le patriarche Tichon dans la Cathédrale de l'Assomption.

Signalons une lettre de William H. Dumphy à la revue *Living Church*, publiée dans cette revue, 16 avril, p. 765-766. Sans vouloir juger la pensée de l'A. par ce qu'il dit dans cette courte lettre, il nous est permis de douter qu'il ait bien saisi le sens du concept d'infaillibilité, aussi bien dans l'Église catholique que dans l'Église orthodoxe. L'article est d'ailleurs fortement critiqué dans la même revue par L. M. Gray, 18 juin, p. 191. Réponse de W. H. Dumphy : *ib.*, 27 août, p. 391.

Dans la même revue, 7 mai, p. 19-21, à propos du compte-rendu des réunions tenues par l'ensemble des évêques anglicans d'Amérique, Charles Henry Webb signale la lecture d'une lettre de compliments adressée à l'assemblée par le patriarche de Constantinople. Le même patriarche s'est fait représenter par le métropolite de Laodicée à la cérémonie de la dédicace de l'église anglicane du mémorial de Crimée à Constantinople (*Church Times* 11 nov., p. 593). La revue *Pax* de New Caldey Abbey, p. 90, remarque que les anglicans avaient tendance à exagérer l'autorité du prosynode projeté. Il y eut beaucoup de regrets dans les milieux anglo-catholiques quand on apprit la remise *sine die* du prosynode ; signalons à ce point de vue l'article du Rev. R. P. French, secrétaire de *The Anglican and Eastern Churches Association* (*Church Union Gazette*, juillet 1932, p. 118-121) ; l'A. garde beaucoup d'espoir et signale trois faits principaux : 1. Entre orthodoxes et anglicans il n'y a aucune hostilité, aucune suspicion ni amertume, héritées de querelles passées ; 2. Pour les orthodoxes, il ne peut exister de distinction entre *intercommunion* et *union*, et la communauté de foi doit être la base de l'union ; 3. Il ne faut pas se laisser illusionner par certains actes d'intercommunion ; ce ne sont que des applications de l'*économie*. *Living Church* dans son *Editorial* du 6 août, p. 339, exprime aussi ses regrets ; dans le même nº, W. A. Wigram (p. 340-341) émet l'avis que l'ajournement, en plus des difficultés de l'Église russe, a encore une autre raison, la jalousie des diverses autocéphalies vis-à-vis de Constantinople.

IV. UNION AVEC LES VIEUX-CATHOLIQUES. — LE NOUVEL ÉVÊQUE ANGLICAN DE JÉRUSALEM.

The Church Union Gazette, février 1932, p. 26-27, à propos de l'acceptation par l'Église anglicane du projet d'union avec les vieux-catholiques, cite les trois paragraphes du projet :

« I. Chaque communion reconnaît le catholicisme et l'indépendance de l'autre en maintenant la sienne propre.

« II. Chaque communion admet les membres de l'autre à participer aux sacrements.

« III. L'intercommunion ne requiert pas de chaque communion l'acceptation de toute opinion doctrinale, de la dévotion sacramentelle et des pratiques liturgiques caractéristiques de l'autre, mais implique que chacune croit que l'autre tient ce qui est essentiel à la foi chrétienne ».

La même revue, février 1932, p. 30, fait un commentaire enthousiaste du projet, avec peut-être une pointe de dédain mal dissimulée vis-à-vis de l'Église romaine.

Dans son éditorial de mars, la Rédaction de *The American Church Monthly* se réjouit de la bonne tournure qu'ont prise les pourparlers d'union.

De même dans *Living Church*, livraisons du 20 et du 27 février, articles de Parsons, p. 513, et de W. A. Wigram, p. 545. Il faut noter que pour l'Amérique, à la réunion générale de l'épiscopat anglican d'Amérique, on a accueilli favorablement l'union conclue par l'archevêque de Cantorbéry, mais que la future « Convention générale » devra encore dire son mot. En attendant, les évêques pourront arrêter les mesures qui leur paraîtront sages et ils sont invités à prendre conseil auprès du Rev. William E. Enchardt de la « Commission pour les relations ecclésiastiques». *Cf Living Church*, 7 mai 1932 : *Full Confidence in National Council voted by Bishops in Special Session* (p. 19-21). La même revue, dans son n° du 30 janvier, p. 401 et 417, fait remarquer qu'il y a une certaine prudence à apporter dans les rapports avec les vieux-catholiques, car toutes les Églises qui se disent vieilles-catholiques ne sont pas en communion avec le siège d'Utrecht.

Modern Churchman, février, p. 385-386, se réjouit lui aussi, mais en interprétant l'accord dans un sens que ni les vieux-catholiques, ni les anglo-catholiques ne voudraient admettre.

L'une des premières manifestations de l'union des vieux-catholiques et des anglicans a été la consécration de l'évêque anglican de Jérusalem dans la cathédrale St-Paul : cf. *Church Times* 1er juillet, p. 25. On y signale que l'évêque vieux-catholique de Haarlem a pris part à l'imposition des mains avec deux prélats anglicans. Plusieurs membres des diverses églises orientales assistaient à la cérémonie ; on cite entre autres l'évêque russe feu Mgr Nicolas.

Christian East ajoute que, selon la demande qui lui a été faite, l'évêque de Haarlem en imposant les mains a récité la formule du rituel catholique : *Accipe spiritum sanctum (Christian East, Autumn-Winter*, p. 121-122) Les canonistes ultramontains de l'Église romaine, dit-il, et les autorités catholiques ne pourront pas contester la validité de telles ordinations. Que l'A. ouvre un des manuels courant dans les séminaires catholiques et il verra que les moralistes pourront encore trouver bien des raisons d'en douter.

Dans l'article du *Church Times* cité précédemment, on rend compte du sermon prononcé a cette occasion par l'évêque de Gloucester où l'on déplore les divisions dans l' « anglicanisme entre « anglo-catholiques » et « évangélistes ». Les revues manifestent beaucoup de sympathie au nouvel élu, R. Rev Georges Francis Graham Brown, qui est en relations suivies avec les Églises orientales et les vieux-catholiques. Dans son n° du 8 octobre, *Living Church*, p. 582, rend compte de son intronisation

à Jérusalem à la cathédrale St-Georges, et fait remarquer que de nombreux prélats orientaux y ont assisté.

Dans l'article précédemment cité, *Christian East* dit que le nouveau prélat, comme son prédécesseur, est un *Evangelical*, mais qu'il est *persona gratissima* et pour les anglo-catholiques et pour les orthodoxes qui pourront constater que l'opinion selon laquelle « l'élément *Evangelical* fait obstacle à l'entente avec l'Orthodoxie est un mythe ».

A propos des vieux-catholiques, *Christian East*, *Autumn-Winter* 1932, p. 91-98, publie le rapport des conférences de Bonn entre orthodoxes et vieux-catholiques, signé du Métropolite Germanos et de l'archevêque vieux-catholique d'Utrecht ; l'accord est complet depuis que les vieux-catholiques sont décidés à supprimer le *Filioque* du symbole ; restera seulement la question de savoir si les vieux-catholiques peuvent continuer à penser qu'un concile particulier a le pouvoir de changer les sanctions disciplinaires d'un concile général. Les représentants orthodoxes n'avaient pas mandat de sanctionner l'union, ils ont promis d'insister fortement auprès de chacun des synodes qu'ils représentaient pour que celle-ci se réalise.

On peut se demander quels seront les résultats de l'union des vieux-catholiques et des anglicans. Une union des orthodoxes avec eux est -elle encore possible dans ces conditions ? On trouve bien le cas de l'Église bulgare en schisme avec Constantinople et en communion avec plusieurs Églises autocéphales ; une autocéphalie vieille-catholique en communion avec toutes les Églises orthodoxes pourrait donc peut-être demeurer en communion avec l'anglicanisme séparé des autres Églises orthodoxes. Cependant il faut noter que, pour le schisme bulgare, la question dogmatique ne se pose pas et qu'il n'en est pas de même avec les anglicans.

V. TENTATIVES D'UNION ENTRE ANGLICANS ET NON CONFORMISTES.

Tandis que le parti anglo-catholique réussit à conclure l'union avec les vieux-catholiques et travaille ardemment à l'union anglo-orthodoxe, les *Evangelicals* et les *Modern Churchmen*, de leur côté, recherchent l'union avec les non-conformistes et les autres protestants.

Dans *The Church Union Gazette*, janv. 1932, p. 1-6. Darwell Stones s'élève contre le projet suggéré par la *Lower house of the convocations* des archevêques de Cantorbéry et de York.

D'après ce projet, les évêques pourraient permettre l'admission des baptisés non anglicans et non confirmés dans les trois cas suivants :

1. Si un fidèle, isolé d'une autre église, doit être privé de la communion, vu la distance qui le sépare d'un ministre de son culte.

2. Dans les chapelles des écoles et des collèges.

3. Exceptionellement, dans les réunions de chrétiens de différentes

confessions où l'on est sympathique au projet de « Réunion visible et organique ».

Notons qu'en plus des objections courantes à ce projet, la discipline anglicane apporte une autre difficulté, car elle défend de donner la communion eucharistique aux chrétiens non-confirmés. Certains évêques d'Amérique sont allés plus loin et ont eux-mêmes participé, à St-Louis, à un service eucharistique célébré par un ministre non conformiste, au grand scandale des anglo-catholiques. *Cf The Christian Union Quarterly*, juillet, p. 3-73 ; *Living Church*, 14 mai, p. 61, *American Church Monthly*, juillet, p. 5-6.

Signalons une suggestion de Bishop Wilson, évêque anglican d'Eau-Claire en Amérique, qui demande, pour faciliter l'union avec les non-conformistes, qu'on supplée à l'ordination de leurs ministres, et qu'on leur impose le *Prayer Book* lorsque les communautés reviennent en corps. *Living Church*, 19 nov., p. 86.

Mais le projet qui fait verser le plus d'encre est le projet d'union avec les non-conformistes dans l'Inde du Sud ; il s'agirait de négocier l'union de ces églises en acceptant leurs ministres sans ordination, laissant toutefois la liberté aux anglicans scrupuleux de ne pas recevoir l'eucharistie chez eux. Cette hiérarchie disparaîtrait par extinction, car tout nouveau membre du clergé devrait recevoir l'imposition des mains d'un évêque anglican avec participation des ministres non-conformistes. La majorité des évêques de la province s'est montrée favorable. Les anglo-catholiques, outre l'absence du « sacerdoce historique », font valoir contre le projet que les communautés non-conformistes de l'Inde sont en communion avec tous les autres non-conformistes, et que par le fait même, l'anglicanisme s'unirait à presque tous les protestants du monde.

Citons à ce propos quelques réflexions :

Dans *The Church Union Gazette*, Octobre 1932, p. 184-187, H. Chalmer Bell conclut ainsi un article consacré à cette question : « Si les diocèses de l'Inde du Sud agissaient de leur propre autorité et que l'Église d'Angleterre refusât d'approuver ce qu'ils font, ce serait le devoir des prêtres fidèles à l'Église d'Angleterre de rompre la communion avec les diocèses qui agissent en opposition avec ses principes. Si l'Église d'Angleterre change sa manière de voir et s'éloigne des principes qu'elle a maintenus durant tous les siècles de son existence, la question se posera pour les prêtres et les laïcs de savoir si, dans ces conditions, ils peuvent rester en communion avec elle ».

Le Père Moore de la société de St Jean l'Évangéliste, missionnaire à St-Pierre (Khandala) écrit ainsi à son supérieur (*The Cowley Evangelist* p. 189). « Nous ne pouvons accepter ce projet comme il est établi, même si la majorité des diocèses l'acceptait. En attendant, nous devons savoir ce que les orthodoxes en pensent ... » Et il pose quelques questions :

1. L'Orthodoxie accepterait-elle la nouvelle union comme une Église ?

2. Si l'Église anglicane l'admettait, l'Orthodoxie admettrait-elle l'Église anglicane ?

3. Sinon, et si quelques diocèses anglicans se séparaient sur ce terrain de l'Église anglicane, l'orthodoxie nous recevrait-elle dans sa communion ?

Le même auteur, dans le nº de septembre, p. 208-9, signale que la situation est encore embrouillée par le fait qu'une certaine intercommunion existe avec l'Église de Suède, qu'elle-même est en communion avec des Églises non épiscopaliennes.

Le Père Palmer, supérieur provincial de la même congrégation au Canada, essaie de justifier les relations avec l'Église de Suède (déc., p. 218). Les arguments apportés, bien qu'exacts, ne semblent pas résoudre toutes les difficultés du Père Moore.

Ce qui semble le plus intéressant dans cette affaire est la correspondance publiée par *Church Times* entre Bishop Palmer et d'autres théologiens anglicans. La première lettre du prélat est publiée dans le nº du 8 juillet, p. 35. Bishop Palmer se pose la question suivante : quand on parle du ministre propre à célébrer l'eucharistie, cela veut-il désigner la personne qui de droit la célèbre, ou celle sans laquelle elle ne peut exister ? L'A. rejette la dernière réponse en donnant comme raisons : la générosité de Dieu, la foi des fidèles et les fruits spirituels incontestables recueillis par les fidèles des diverses Églises non épiscopaliennes. Il essaie de prouver ensuite, historiquement, sa position en allégant le cas des prophètes du Nouveau Testament qui auraient été ministres de l'eucharistie, et celui des confesseurs, ayant souffert pour le Christ, qui semblent nettement être acceptés comme prêtres sans l'imposition des mains, d'après les canons d'Hippolyte (VI, 43 ss.) (1). Un missionnaire de l'Inde (26 août, p. 219) lui répond que le cas des confesseurs et celui des ministres non-conformistes sont assez différents, ce à quoi nous souscrivons volontiers. Notons que la plupart des autres réponses faites par les anglo-catholiques nous semblent un peu embarrassées et ne résolvent pas la difficulté.

Dans *Living Church*, 2 avril, p. 712, on trouve un article indiquant la procédure employée pour la discussion du schème, et où l'on s'efforce de calmer un peu les esprits, en disant que, dans le cas le plus favorable, on ne pouvait envisager une solution avant 1936.

On trouvera la publication de quelques rapports officiels au sujet de ces projets d'union dans *The Church Overseas*, juillet, p. 256-259.

Le mouvement semble vouloir s'étendre à d'autres missions de l'Église anglicane ; on signale dans *Church Times*, 25 nov., p. 661, que le 13

(1) Pour toute cette question nous renvoyons nos lecteurs à l'article de Dom Casel, O. S. B. — *Prophetia und Eucharistie. Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 1929, p. 1 à 19., qui accepte le fait que l'Église ancienne aurait reconnu le pouvoir d'exercer les fonctions sacerdotales sans imposition des mains préalable aux prophètes et aux confesseurs. *Irénikon* a fait le compte-rendu de cette étude : T. VIII, 1931, nº 6, p. 778.

octobre, une conférence s'est réunie à Naicoby (Afrique orientale) ; là, deux évêques anglicans, quatre ministres protestants, de sectes différentes, presbytériens et méthodistes ont essayé de mettre sur pied un schème semblable à celui de l'Inde.

Modern Churchman, fév., p. 586-7, déclare que, si les évêques anglicans hésitent à proclamer l'union avec les Églises libres, c'est qu'ils ont peur que les anglo-catholiques, avec Lord Halifax en tête, ne se réfugient dans l'Église romaine.

Notons encore que l'assemblée générale des presbytériens d'Écosse a adressé une lettre aux évêques de Cantorbéry et de York pour entamer des négociations en vue de l'union. L'archevêque d'York fit un discours à l'une de leur réunion où il précisa le point de vue des réunions de Lausanne. (*Cf Living Church*, II et 18 juin, articles de Georges Parson).

Signalons aussi que *The Christian Union Quarterly* travaillant à promouvoir l'union dans une direction nettement protestante, met au courant de toutes les nouvelles et publie de nombreux rapports, in-extenso, de beaucoup de réunions. Comme faits importants, notons :

L'union de trois différentes branches de méthodistes. On s'est entendu pour publier à cette occasion un « livre autorisé », sorte de parallèle au Prayer Book anglican. *Living Church* (1er octobre, p. 531) note avec plaisir que la tendance actuelle des protestants n'est plus au séparatisme, mais que des efforts se font de plus en plus en vue de l'union et dans un sens qui se rapproche de la tradition catholique. *Modern Churchman* donne aussi son avis dans son n° de nov. Signalons une brève histoire des questions méthodistes dans *Church Times* du 12 août, p. 181, et le discours de l'évêque anglican de Londres devant les représentants des trois branches méthodistes unies. (*ibid.*, 23 sept., p. 338).

Signalons, pour finir, dans *Living Church*, 15 oct., p. 612, le résumé d'une étude de H. Paul Douglas, Président de l'*Institut of Social and Religious Research* de New-York : il s'ensuivrait que, parmi les différentes fractions du protestantisme, on trouve autant de partisans pour une union fédérale que pour une union générale, mais que les luthériens, les baptistes du sud et les presbytériens du sud demandent la continuation du système actuel des dénominateurs.

Dom A. HARANG.

Bibliographie.

COMPTES-RENDUS

V. Grumel. — Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I **Les Actes des Patriarches**. Fasc. I **Les Regestes de 381 à 715**. (Le Patriarcat Byzantin, Recherches de Diplomatique, d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques publiées par l'Institut d'Études Byzantines des Augustins de l'Assomption (Kadiköy-Istanbul) Série I.) Kadiköy-Istanbul, Socii Assumptionistae Chalcedonenses, 1932 ; in-8, XXXVI-132 p. Fr. fr. 50.

On attendait avec d'autant plus d'impatience, que l'utilité devait en être grande pour les studieux des questions byzantines, la publication des Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople. Le travail du P. V. Grumel, qui ouvre cette série, n'a point déçu l'attente. Il se présente d'une façon très soignée et le soin typographique qui y a présidé facilite beaucoup sa consultation. Chaque acte patriarcal, désigné brièvement par son titre ou par la manière dont il a été cité dans les sources, est judicieusement examiné. Les éditions éventuelles en sont notées, les mentions relevées, la chronologie fixée, la littérature esquissée et une critique judicieuse nous avertit des circonstances qui l'ont entouré et des motifs qui incitent à admettre ou à rejeter son authenticité, lorsque celle-ci peut faire l'objet de quelque doute. Même pour l'époque traitée dans le premier fascicule (381-715) et généralement mieux connue, le recueil du P. V. Grumel offrira un instrument de travail précieux. Il était délicat, devant le grand nombre de documents, de choisir ceux qui devaient entrer dans les Regestes patriarcaux. L'A. s'est tracé un cadre assez étroit et s'est limité aux documents émanant des patriarches en fonction : il a donc été amené à laisser de côté bon nombre de pièces provenant des patriarches déposés, tels certains appels des hiérarques byzantins aux Papes de Rome. Du point de vue de la continuité des événements, dont ces actes forment la trame, on peut le regretter, bien qu'on n'en puisse faire grief à l'A. obligé à se borner aux actes officiels. C'est de 381 que part la série des actes officiels du patriarcat et le choix de cette date est absolument judicieux. S'arrêtant en 1833, date de la proclamation par le saint-synode de l'Église de Grèce de sa propre autocéphalie, l'A. n'a-t-il pas cédé à un préjugé défavorable à la Grande Église ? Diminuée, bien sûr, par les nationalismes ecclésiastiques du XIXe siècle, mais pourtant pas réduite au point de ne plus voir mentionner ses actes dans les collections patriar-

cales, l'Église de Constantinople a continué à jouer un rôle modérateur au sein des Églises orthodoxes. Qu'il suffise pour s'en convaincre de rappeler que les autocéphalies, issues de l'Église de Russie, depuis la grande guerre, recoururent à l'autorité du patriarche œcuménique pour légitimer leur émancipation.

Remarques de détail que celles-là et qui ne veulent diminuer en rien la valeur de cet ouvrage, qui nous permet d'attendre beaucoup de la vaste entreprise des doctes travailleurs de Chalcédoine.

Hiéromoine PIERRE.

Mgr Chrysostome, archev. d'Athènes. — *Ἡ τρίτη Οἰκουμενικὴ Σύνοδος καὶ τὸ Πρωτεῖον τοῦ Ἐπισκόπου Ῥώμης. Ἀπάντησις εἰς τὴν Ἐγκύκλιον τοῦ Πίου ΙΑ'* « Lux veritatis ». Extrait de la revue *Ἐκκλησία*. Athènes, 1932, 48 p.

Mgr Chrysostome Papadopoulos, archevêque d'Athènes et de toute la Grèce, a cru devoir publier, en réponse à l'Encyclique *Lux Veritatis* de S. S. Pie XI à l'occasion du XVe centenaire du Concile d'Éphèse, une étude historique où il traite du concile et de la primauté de l'Évêque de Rome. On comprendra aisément que nous nous refusions à suivre l'A. dans la critique d'un document aussi solennel qu'une encyclique émanant du Siège Apostolique ; d'autres d'ailleurs s'en sont chargés. La lecture du travail de Mgr Papadopoulos impose pourtant une constatation : celle d'une conception toute différente de l'ecclésiologie des premiers siècles, qui commande l'interprétation des principaux faits et des documents historiques. Cette doctrine ecclésiologique est celle qui, encore à présent, fait loi dans la théologie orthodoxe : admettant l'origine divine de l'épiscopat en général, elle attribue uniquement aux définitions conciliaires la prééminence des sièges patriarcaux. L'exposé de l'archevêque d'Athènes par ailleurs suggestif et documenté est en fonction de cette thèse.

Publié dans l'*Ekklesia*, bulletin officiel de l'Église de Grèce, du 2 juillet 1932, il fut dans la suite édité à part, à Athènes.

Hiéromoine PIERRE.

K. M. Rhallis. — *Ἀποσπάσματα ἐκ τῶν Πρακτικῶν τῆς Ἀκαδεμίας Ἀθηνῶν*. Extraits des actes de l'Académie d'Athènes. Athènes, 1929-1932 ; 9 fascicules in-4.

C'est avec un vif intérêt que nous présentons à nos lecteurs les communications du professeur K. M. Rhallis à l'Académie d'Athènes. Ce sont autant de contributions précieuses à l'histoire du droit canonique oriental. S'il s'agit des relations entre les différentes Églises orthodoxes, elles nous fournissent maints détails peu connus : par exemple relativement à l'élection des patriarches d'Antioche de 1672 à 1850, faite à Constantinople, sous l'égide de la Grande Église et selon des cérémoniaux différents

(Séance du 28 mai 1931) ; ou par rapport à l'élection des archevêques d'Achrida depuis le XVII[e] siècle, accomplie d'abord par les prélats composant le synode de cette Église autocéphale, ensuite, à Constantinople, par d'autres prélats tant du ressort d'Achrida que de celui du patriarcat œcuménique et ainsi jusqu'à la réunion de l'archevêché au patriarcat en 1767 (4 juin 1931) ; ou à l'élection des archevêques d'Ypek, durant les derniers temps de l'existence de cette autocéphalie (28 février 1932).

Les études du prof. Rhallis donnent aussi des renseignements sur le fonctionnement du synode patriarcal de la Grande Église, montrant, avec citations à l'appui, l'habitude des métropolites de souscrire aux actes synodaux pour un, deux, trois, ou même quatre de leurs collègues (20 février 1930). Des détails nous sont communiqués sur la façon de procéder lorsqu'il s'agit de diviser une métropole en deux ressorts ecclésiastiques distincts (4 juin 1931). La communication du 14 janvier 1932 est consacrée à la charge ecclésiastique d'économe, son origine dans les conciles, qui la confère, à qui elle est confiée, ses attributions. Chaque point est minutieusement étudié et la richesse des sources indiquées puise à travers les monuments du droit tant orientaux qu'occidentaux. La charge de primicier, c'est-à-dire de premier préposé aux différents offices d'une église épiscopale, lecteurs, notaires, chantres, etc. est aussi étudiée (31 mars 1932). Deux communications traitent de la procédure du divorce devant les tribunaux ecclésiastiques : elles considèrent l'aveu comme moyen justificatif dans les procès ouverts en vue de l'obtenir (28 février 1931) ; et les maladies corporelles en tant que motif de divorce (28 mai 1931).

Nous n'avons fait qu'énoncer les sujets traités par l'A. ; ajoutons que ces monographies sont des modèles du genre : un sujet strictement limité y est développé à l'aide de ses sources, ce qui en rend la consultation on ne peut plus fructueuse pour ceux qui s'intéressent au droit ecclésiastique oriental.

Hiéromoine PIERRE.

Jeunesses orthodoxes. Éditions de la *Commission de Jeunesse du Conseil Œcuménique du Christianisme pratique*. Genève, *s. d* ; in-8, 175 p. 10 fr. fr.

Ce recueil est publié conformément au désir de la Conférence du clergé et des éducateurs orthodoxes réunie du 3 au 7 novembre 1930 à Salonique, sous la présidence du métropolite de cette ville. Elle fut préparée par un Comité spécial de personnalités orthodoxes et par la « Commission de Jeunesse » fonctionnant auprès du « Conseil Œcuménique » qui continue l'œuvre de Stockholm.

Le livre s'ouvre sur une préface de W. A. VISSER' T HOOFT. « L'Église se trouve en face d'une jeunesse qui semble ne pas pouvoir ou vouloir comprendre son message ». L'Église orthodoxe, comme les autres confessions chrétiennes, doit lutter pour se faire entendre, pour se faire comprendre surtout ; c'est le moment ou jamais de révèler la force de sa spiritualité active. « Les chrétiens occidentaux qui ont eu le privilège

d'assister aux journées de Salonique, peuvent témoigner de la réalité de cette puissance. Ils sont convaincus que l'orthodoxie a un message de vie pour sa jeunesse ».

Nous lisons en second lieu un compte-rendu succinct des séances de la Conférence, et ses *Résolutions*, plutôt ses *desiderata* (« mobilisation générale » de toutes les forces spirituelles de l'Église ; élaboration d'une *Weltanschauung* adéquate ; nécessité d'une éducation religieuse familiale ; institution d'une fête liturgique de la visite de l'Enfant-Jésus au Temple ; publication de livres ; création d'organismes nationaux et internationaux).

Le reste de l'ouvrage se partage en études d'ensemble sur l'éducation spirituelle de la jeunesse orthodoxe. M. Angelos NISSIOTIS parle de *La jeunesse orthodoxe en Grèce*, et insiste sur la réaction suscitée au sein de celle-ci par la propagande athée et par le prosélytisme protestant et catholique-romain, réaction d'où sont sorties les Unions orthodoxes de jeunes gens (dont l'A. est président). M. Dimitrios MORAITIS présente une intéressante *Contribution à l'étude de la vie religieuse* de la jeunesse grecque. Avec une juste sévérité, tempérée d'espoir, M. J. LAGOVSKIJ décrit succinctement *La jeunesse de l'émigration russe.* Le prof. ZENKOVSKIJ pose les *Problèmes de l'éducation religieuse.* Il s'agit de lutter contre la sécularisation de la culture qui, de la religion, fait une *Privatsache.* « L'Église est oubliée comme source de culture » (p. 89). Il est nécessaire de procéder à l'*Ocerknovlenie* (*Verkirchlichung*) des valeurs culturelles Il faut « comprendre notre participation à la vie commune comme un service de l'Église, comme notre part à prendre dans la tâche du salut universel » (p. 101) et les laïcs ne doivent pas perdre de vue que le « laïcat » est un « grade » (*čin*) de l'Église (*ib.*). *La situation de la jeunesse en Bulgarie* est esquissée par le Prof. G. St. PAŠEV. Le Prof. Hamilcar ALIVISATOS consacre une étude aux écoles primaires en Grèce. M. ZANDER parle du *Problème pédagogique en dehors de l'école* (importance de la fraternité religieuse). Enfin, le Prof. S. CANKOV (Zankov), dans une notice sur la *Jeunesse et l'Église*, conclut à la nécessité d'une vraie éducation *maternelle* de la part de cette dernière (n'est-elle pas notre bonne Mère ?) ; d'une éducation douce et attentive, au lieu de la « raideur abstraite », voire du « fouet », et cite l'Apôtre à l'appui (*Eph.* VI, 4 ; *Col.* III, 21 ; *I Thess.* II, 6, 7).

Tous les auteurs constatent l'existence de problèmes pressants. Espérons que cette constatation ne restera pas sur le plan théorique, et souhaitons de tout cœur aux pédagogues et aux pasteurs orthodoxes de pouvoir utiliser, pour le plus grand bien des âmes, la « force interne », la puissance spirituelle qu'a su discerner dans l'Église orthodoxe M. Visser 't Hooft.

I. A. C.

Lev Šestov. — Skovannyi Parmenid (Ob istočnikach metafizičeskich istin). Paris, YMCA ; in-8, 86 p.

Le fait de l'existence du « mystérieux », de la subsistance du « mystère »

dans le monde malgré le progrès des sciences et malgré des siècles de recherche philosophique, fait penser, dit l'A., que « ou bien dans la création elle-même quelque chose n'est pas en ordre, *ou bien que notre recherche de la vérité et nos exigences envers elle sont viciées dans leur racine même* » (nous soulignons) (p. 7). A la base de toute philosophie existante, se trouve le postulat de l'existence des vérités premières qui ont le pouvoir de forcer l'homme à les admettre. L'A. pose une question : Qui a donné aux vérités nécessaires, à l'*'Ανάγκη*, ce pouvoir exorbitant ? « Pourquoi la vérité a-t-elle le pouvoir de forcer Parménide ou Alexandre et non Parménide ou Alexandre le pouvoir de forcer la vérité ? » (p. 9). La force de l'*'Ανάγκη* (nécessité) « ne vient-elle pas du fait que les hommes l'ont prise sous leur protection et l'ont entourée d'un mur inexpugnable, mur bâti de formules magiques qu'ils ont eux-mêmes forgées durant des siècles ? » (p. 17).

L'A. passe en revue les doctrines de Platon, d'Aristote, des stoïciens, S. Augustin, Scot, Hume, Spinoza, Kant, Hegel enfin « dont nous sommes tous disciples » (p. 62). Il voit que c'est notre raison qui donne à l'*'Ανάγκη* sa force. Reconnaissant à la vérité « le pouvoir de forcer tout le monde », pouvoir qui « ne lui est qu'accidentel » et qui « défigure la nature même de la vérité » (p. 34), nous aboutissons nécessairement à la métaphysique du *parere*. Cette métaphysique nous pétrifie, nous enchaîne et nous force à admettre les choses les plus révoltantes (la mort du juste Socrate par exemple). C'est une métaphysique selon laquelle Dieu même est soumis à la nécessité (*Semel jussit, semper paret*).

Pour s'en libérer (car il faut s'en libérer !) nous devons remonter à la source du *jubere*, source dont le monde semble avoir oublié l'existence. Platon est allé à la source, mais « il n'a pas pu porter jusqu'aux hommes ce qu'il a trouvé *au-delà des limites de la connaissance possible* » (p. 48). Les moyens qu'il nous a laissés pour recommencer l'expérience sont la vue spirituelle, l'œil qui « ne voit pas ce qui est mais qui, par le fait de sa vision *τῆς ἐμῆς βουλήσεως* (c'est-à-dire par *sa* volonté), rend réel ce qu'il voit (p. 36). Cette vue on l'obtient par la *μελέτη θανάτου* (exercice de la mort) dont Platon parle dans le Phédon. Et la *μελέτη θανάτου* ne donne-t-elle pas aussi la seconde chose requise pour lutter contre la vérité le « don mystérieux de ne craindre rien, pas même la loi de contradiction ? » N'enseigne-t-elle pas « à n'avoir peur de rien, *πάντα τολμᾶν*, à tout oser ? » (p. 42).

Armé par Platon, l'homme se décide enfin à entrer en lutte contre la toute puissante *'Ανάγκη*, car il est prêt alors à l'« oser » illimité, qui ne s'arrête devant rien.

Et vers la fin du livre l'A. dit encore : « Pour s'arracher du pouvoir de l'*'Ανάγκη*, il faut tout oser (*πάντα τολμᾶν*) ... il faut marcher de l'avant sans se demander ce qui nous attend. Seule l'amitié de la mort (*μελέτη θανάτου*) rend l'homme apte à le faire « et quand l'*'Ανάγκη* tombera, s'écrouleront avec elle les vérités qui sont fondées sur elle et qui la servent ». Mais tout cela n'arrivera que « au-delà des limites de l'intelligence et de la connaissance » (p. 86).

L'A. semble ne pas vouloir comprendre que l'intelligence humaine n'est ni créatrice ni mesure des choses et qu'il est vain de se la représenter comme telle. De plus les premiers principes suivent immédiatement le concept de l'Être et l'en libérer est aussi impossible qu'inutile : la négation des premiers principes rend impossible la pensée et, par suite, vaine la liberté ainsi obtenue. D. P. O.

Dr L. Kobilinski-Ellis. — W. A. Joukowski, seine Persönlichkeit, sein Leben und sein Werk. Paderborn, Schöningh, 1933 in-8, 316 p. 6 RM.

Il faudrait connaître Joukowski au moins aussi bien que le docteur Kobilinski, notre ami, pour pouvoir juger de l'exactitude du portrait charmant qu'il en trace dans ce premier volume de la collection, qui est intitulée *Das goldene Zeitalter der russischen Poesie*. L'A. aime avec toute sa sensibilité romantique et mystique ce premier romantique russe, chez qui il découvre tant de ses propres tendances et dont il tâche de mettre en lumière les aspirations religieuses et mystiques. Il y voit une route sûre vers l'universalité du catholicisme et une préparation des réalisations religieuses de Vl. Solovjev (le volume lui est dédié). Grand ami de la culture allemande et écrivant pour des lecteurs allemands, l'A. insiste beaucoup sur les affinités de la culture russe, depuis Joukowski, avec le génie germanique, au contact duquel la poésie russe a pu se dégager d'imitations occidentales qui lui étaient étrangères et a pu s'épanouir à une vision religieuse et profonde du monde.

Quel que soit l'avis qu'on ait sur cette question d'histoire littéraire où les synthèses rapides sont dangereuses, on ne peut que remercier l'A. d'avoir mis les richesses de son expérience poétique, psychologique et historique (il avait d'ailleurs déjà parlé des poésies religieuses de Joukowski dans *Westoestlicher Weg*, cf *Irénikon*, t. VIII, 212) dans ce livre qu'un lecteur russe ou familier de la culture russe lira avec un intérêt soutenu et où il se réjouira de trouver des traductions fort belles des poésies de Joukowski. Un lecteur moins familier de choses russes aura l'avantage d'y respirer une atmosphère russe très authentique, un peu surchargée de romantisme peut-être. Et après avoir remercié le Dr Kobilinski, souhaitons-lui de mener à bonne fin son entreprise et de nous donner bientôt l'étude promise sur Puškin, élève de Joukowski, qui, lui, est tout un monde et plus seulement un sourire de douceur. Dom C. Lialine.

Général Youri Danilof. — Le Grand Duc Nicolas, son rôle dans la guerre mondiale (1914-1915). Paris, Berger-Levrault, 1932 ; in-8, VI-180 p. avec 1 portrait et 4 photos hors texte. 12 fr. fr.

Le Grand Duc Nicolas Nicolaevitch fut généralissime des armées russes durant les 13 premiers mois de la guerre mondiale, mais la disproportion entre l'énormité des problèmes militaires et le degré de préparation de l'armée rendait la tâche de la stratégie très difficile : son but, toutefois, était d'agir dans l'intérêt commun des alliés.

On trouvera ici un exposé impartial et soigneux des faits antérieurs à la guerre, qui aboutirent à la nomination du Grand Duc au poste de généralissime en 1914. L'organisation militaire russe, les batailles tour à tour victorieuses et défavorables des campagnes 1914 et 1915, dirigées en accord avec le généralissime des armées françaises, sont clairement expliquées, ainsi que quelques questions d'ordre diplomatique. Toutes ces choses doivent servir à fixer les traits essentiels de la figure du Grand Duc Nicolas, grand homme russe et ardent patriote que le peuple aimait, que les soldats chérissaient, voyant en lui un homme capable d'incarner l'idée nationale russe. Mais le Tsar et son entourage le goûtaient peu, parce que « constitutionaliste ». « Il appartient à l'histoire de le juger définitivement » (p. 172). D. E. L.

J. Jacoby. — Lénine. (Coll. Hier et Aujourd'hui). Paris, Flammarion, 1933 ; in-16, 125 p., fr. fr. 3,75.

Un grand visage au front luisant, crispé d'un sourire sardonique et vu de trois quarts, domine la silhouette touffue des tours du Kremlin : c'est Lénine, dont l'image ricanante emplit l'immense ciel, au-dessus des croix, des flèches et des bulbes. Telle est la face du livre, un symbole.

Rien que huit chapitres, correspondant aux grandes étapes de l'existence du démiurge de la révolution russe. Simplement et profondément bourgeois par ses origines, Vladimir Oulianov, adolescent d'une « inquiétante perfection », est un cérébral, froid, hautain, inaccessible ; c'est un « dur », qui n'aura ni faiblesses, ni hésitations, ni remords. Le 1er mars 1887, son frère Sacha et sa sœur Anna sont arrêtés pour complot contre le Tsar ; Sacha est pendu le 8 mai. Désormais, deux sentiments guideront Oulianov-Lénine, « l'ambition et la vengeance ». Condamné une première fois à l'âge de dix-sept ans, il lira « Le Capital » de Karl Marx, s'enthousiasmera, et sa vocation ainsi trouvée, s'en ira d'exils en révolutions : rien ne l'arrêtera plus que la mort. Ni démocrate, di démophile, il se sert du peuple, et sait s'en servir. Étonnamment lucide et tenace, il parvient, soutenu par une infime minorité (bolchévik) promoteur d'une amère doctrine, à être le dictateur autocrate de toutes les Russies systématiquement terrorisées.

Signalons la pénétration psychologique, la mesure et la documentation dont M. Jacoby fait preuve. En un style énergique, sa narration suit le personnage dans sa formation et dans ses évolutions, pour le reconstituer à coup sûr et le camper devant nous, plein de vie, en son naturel effrayant. D. E. L.

D. O. Schabert. — Die Dorpatschen Märtyrer der orthodoxen Kirche vom Jahre 1919. Riga, Schabert, 1932 ; in-24, 16 p.

Courte narration de l'exécution de Mgr Platon, de l'Archiprêtre Beschanitzki et de l'Archiprêtre Bleiwe.

Espérons que bientôt un ouvrage plus ample et dûment documenté

nous apprendra les noms des héros de la foi en Russie ou, si ce travail est actuellement irréalisable dans les pays limitrophes. D. M. S.

Dr A. S. Rappoport. — Histoire de la Palestine, des origines jusqu'à nos jours. Trad. franc. par Georges Roth. Bibliothèque historique. Paris, Payot, 1932 ; in-4, 264 p. 25 fr. fr.

M. Rappoport nous donne une histoire complète de la Palestine, basée sur les données les plus récentes de l'archéologie. Il traite successivement de la vague de migration sémitique, de l'hégémonie égyptienne, de la migration des Hittites et de l'invasion des Hébreux. Après une relation sommaire de l'histoire des Juifs au pays des Philistins, il décrit le sort de la Palestine sous les Romains, les Grecs, les Perses, les Croisés, les Arabes et les Turcs, pour finir, avec le mandat britannique, par une courte étude de l'esprit et des modalités du sionisme.

La Palestine est un pays qui n'a jamais eu de civilisation propre ; changeant constamment de maître, il a servi de champ de bataille à de puissants empires et à des nations rivales. Tour à tour « Terre promise », « Terre conquise », « Terre perdue », la Palestine sera-t-elle un jour « Terre retrouvée », grâce à la déclaration Balfour et aux efforts des sionistes ?

D. E. L.

Général Pétin. — Le drame roumain, 1916-1918. Coll. Mémoires, études et documents pour l'histoire de la guerre mondiale. Paris, Payot, 1932 ; in-8, 154 p. avec 7 croquis. 16 fr. fr.

Le drame roumain, c'est cette grande bataille désirée et voulue en terrain libre, livrée en novembre 1916 sous les murs de Bucarest en vue de sauver la Valachie de l'invasion, et qui se termina par un désastre. Pourquoi cette bataille fut acceptée, comment elle fut conçue et dirigée quels moyens on comptait amener sur le champ de bataille pour forcer la victoire, et comment il se fit que l'armée russe, se désagrégeant déjà, soit demeurée presque complètement à l'écart ? Voilà ce que fait connaître ce livre, page d'histoire qui n'avait pas encore été écrite.

L'éminent général Pétin s'élève bien au-dessus du drame qu'il relate en savant stratège, le lecteur se verra rappeler les règles qui doivent présider aux rapports entre alliés, et dont l'oubli mène invariablement à la défaite commune.

Ce bel ouvrage nous paraît être un juste hommage de la France à la Roumanie ; il ne pourra que plaire aux deux nations alliées. D. E. L.

Aethiopica. Revue philologique dirigée par Sylvain **Grébaut. — Egyptian Religion**, edited by Samuel A. B. **Mercer**. New-York, Alma Egan Hyatt Fundation. Ab. 5 Dl chacune.

Voici deux revues qui font partie d'une collection entreprise par la fondation Hyatt et ouverte, semble-t-il, aux spécialistes des questions

égyptiennes et éthiopiennes. *Aethiopica* succède à *Aethiops*, de qui elle a reçu son directeur, M. Sylvain Grébaut. Le présent numéro (où l'on regrette une interversion dans la pagination), contient la matière suivante : un « Inventaire sommaire des manuscrits éthiopiens (ge'ez) de la mission Griaule ». Ces vingt-cinq premiers manuscrits sont tous d'inspiration religieuse et les recueils liturgiques prédominent. Un seul remonte au XVIIe siècle ; les autres vont du XVIIIe au XXe siècle. Le R. P. Simon constate ensuite que la littérature éthiopienne consacrée à saint Samuel de Kalamon n'ajoute rien à ce que nous en dit la littérature copte-arabe : elle ne fait que répéter les récits de celle-ci. *Aethiops* 1931, pp. 31-36 et 59, avait publié, sous le nom de Mademoiselle Geneviève Nollet, la traduction des trois premiers miracles de Gabra-Manfas-Qedous. Aujourd'hui, nous pouvons en lire le texte, édité par le même auteur sur le ms. Vatican éthiopien n° 142. Quelques notes lexicographiques de M. Grébaut comblent des lacunes dans le dictionnaire de Dillmann ; le même savant fournit à notre dévotion une prière magique contre l'infection des plaies. Une remarque : le sous-titre d'*Aethiopica* « Revue philologique » indique, nous l'espérons, une préférence, simplement, et n'est pas exclusif d'études historiques et autres, concernant l'Éthiopie ? Ce pays, qui semble le parent pauvre des civilisations orientales, présente, en effet, assez d'intérêt pour qu'on étudie son histoire, dans une revue de la valeur d'*Aethiopica*.

Avec la *Egyptian Religion*, nous nous avançons vers le Nord. M. Drioton nous expose un point de théologie égyptienne : Quand a-t-on reconnu au roi défunt une influence sur la crue du Nil ? Réponse : après l'établissement du Nouvel Empire. On sait combien les oignons d'Égypte firent pleurer les Hébreux, dans le désert. Ceux-ci y avaient pris tellement goût qu'ils les préféraient à leur liberté. Grâce à M. Ludwig Keimer, nous aurons bientôt l'histoire du culte de l'oignon en Égypte depuis l'époque des hiéroglyphes jusqu'à la période chrétienne. Dans le présent fascicule, M. K. nous transcrit et nous traduit trente textes hiéroglyphes sur ce légume historique. Une étude minutieuse et méthodique de M. van der Leeuw précise le sens à donner aux « σύμβολα » païens qu'on trouve sous la plume du chrétien Firmicus Maternus. Il s'agit de formules liturgiques à prononcer par les adeptes d'un culte, juste avant leur suprême initiation et se rapportant à un fait de la vie de leur dieu. M. van der L. croit pouvoir leur assimiler certaines expressions liturgiques chrétiennes. A priori, c'est possible, mais les exemples choisis ne semblent pas s'imposer.

Avant de passer aux comptes-rendus, M. Samuel Mercer, le directeur de la Revue, a quelques pages sur « La première et la deuxième Civilisations » et sur celle du nord et du sud. Ajoutons à notre compte-rendu, forcément incolore — n'est pas égyptologue qui veut — que, si le format de ces deux revues est un peu encombrant, la présentation typographique est excellente. Les yeux fatigués en expriment aux éditeurs toute leur reconnaissance.

Dom B. MERCIER.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Dr Buchberger. — Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. IV. Filippini-Heviter. Fribourg en.-B., Herder, 1932 ; in-4, 1040 col., 10 pl. ; 8 cartes ; 122 illustrations.

Ce nouveau tome est édité sur un papier plus fort, ce qui permet d'obtenir des reproductions plus parfaites des objets photographiés et servant d'illustration. Ces illustrations se rapportent principalement à l'art. Ce volume se signale encore par les qualités des précédents (*Irénikon*, 1933, nº 1, p. 109). Notons les articles sur Geist H. (où le point de vue oriental est bien mis en lumière) ; Georg. H. ; Geogien (remarquable article), Gnade, Gnosticismus. — Le domaine byzantin n'est pas négligé : Galesion, Gaser, Genesios, Gennadius II, Georg Hamartolos, Georg Chartophylax, Georg Synkeller, *Θεοτόκος*, Gregor Naz., Gregor Nyssa, Gregor Palamas, Gregoras, *Griekische orthodoxe Kirche*, Hagiorita, Hegesippus, *Hesychasten*.

Le point de vue russe n'est pas oublié : Gagarin, Galjatorskij, Gallitsin, *Glagolitische Sprache*. Dom Th. Belpaire.

P. Denis Buzy S. C. J. — Les Paraboles traduites et commentées. Collection Verbum Salutis VI. Paris, Beauchesne, 1932 ; in-16, XVIII-702 p. 24 fr. fr.

L'A., au début de son livre, éprouve le besoin de s'excuser : quelque deux cents volumes en effet existent déjà, qui s'occupent des paraboles. Cependant, il ne faut pas oublier que l'Écriture sainte doit être une véritable nourriture pour notre vie chrétienne, et que, pour cela, il faut qu'elle soit repensée par chaque génération. Aussi doit-on se réjouir quand de nouvelles traductions et de nouveaux commentaires voient le jour, surtout s'ils sont capables d'attirer l'attention sur la parole divine, d'apporter de nouvelles lumières, de faire entrer davantage les chrétiens dans la pensée intime du Maître et de réfuter ceux qui voudraient réduire à néant le contenu doctrinal de l'Écriture. Certes, l'ouvrage en question entre dans la catégorie dont nous venons de parler : l'auteur s'efforce de faire prendre contact ses lecteurs avec la Palestine, ses habitants, ses classes sociales, ses coutumes, sa faune et sa flore, ce qui contribue à mettre les paraboles en un singulier relief et aide le lecteur à en comprendre mieux les détails.

La traduction proposée s'efforce d'être vivante et d'employer le langage familier tout en suivant le texte d'aussi près que possible ; ceci a peut-être l'inconvénient de faire porter l'accent sur des détails que l'original ne met pas spécialement en relief, mais par contre la marque personnelle imprimée par l'auteur à sa traduction concourt à lui donner de la

vie. Malgré tout on aimerait à retrouver dans une traduction française le littéralisme qui fait le charme des versions anciennes utilisées dans les diverses liturgies.

La méthode d'exégèse utilisée, à part quelques détails, paraît être la systématisation de l'exégèse de Maldonat, mais cette systématisation elle-même semble constituer une excellente réfutation de la méthode a priori des critiques libéraux. Cependant, dans l'application, les difficultés d'interprétation subsistent, et l'A. admettra sans doute que ses conclusions ne sont pas toutes des certitudes, aussi ne sera-t-il pas fâché, nous l'espérons, si l'on contredit certaines de ses interprétations.

Nous ne parlerons ici que de son commentaire sur la parabole de la pécheresse et des deux débiteurs ; l'A. reconnaît d'ailleurs, notons-le, que la plupart des exégètes catholiques, le P. Lagrange en particulier, sont d'un avis opposé au sien. On est un peu étonné qu'après le jugement suivant : « Ces explications (celles des commentateurs modernes) sont parfaitement plausibles au point de vue théologique, mais au point de vue exégétique, elles nous paraissent extrêmement défectueuses » (p. 256), l'A., à la page 258, esquisse toute une belle théorie sur la contrition parfaite pour justifier sa manière de voir. L'amour, cause du pardon, n'est peut-être pas aussi en contradiction avec l'histoire des deux débiteurs que l'A. semble le croire ; il suffit pour le montrer de remettre la parabole dans le cadre des récits qui la précèdent dans l'Évangile de S. Luc. Jésus remettait les péchés, il l'avait déjà déclaré, plusieurs fois peut-être, en tout cas lors de la guérison du paralytique (*Luc*, 5, 20), la pécheresse devait le savoir et c'est sans doute sa confiance d'obtenir le pardon, elle aussi, qui engendra son amour. Ainsi la comparaison se ramènerait aux termes suivants :

« De même que les deux débiteurs insolvables à qui le créancier remet gracieusement leurs dettes, lui témoignent une gratitude et un amour proportionnés à la somme remise, le débiteur plus endetté témoignant l'affection la plus vive », ainsi la pécheresse, reconnaissant sa misère, assurée d'avance du pardon du Sauveur, lui témoigne un amour extraordinaire.

La conséquence qui n'a pas de parallèle dans l'histoire des débiteurs découle d'elle-même : « Ses nombreux péchés lui sont remis parce qu'elle a beaucoup aimé » et la pécheresse est renvoyée pardonnée. Quant au pharisien, avait-il confiance dans le pardon du Sauveur ? En tout cas comme ceux de sa classe, il devait se croire juste et penser qu'il n'avait pas beaucoup à se faire pardonner, aussi se trouve-t-il dans la condition du second débiteur : « Celui à qui l'on pardonne peu aime peu ». Sans doute pour interpréter ainsi, il faut ajouter une idée qui n'est pas exprimée dans le texte évangélique, celle de l'assurance du pardon qui engendre l'amour de la pécheresse, mais cette idée n'est-elle pas postulée par tout le récit évangélique ?

D'autres remarques de détail pourraient peut-être encore être faites,

mais reconnaissons que, dans l'ensemble, on est en présence d'une exégèse sérieuse et que le livre est capable d'aider beaucoup les maîtres et d'encourager les chrétiens instruits à la lecture et à l'étude des Lettres sacrées. Dom A. HARANG.

Concilium Tridentinum. — Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio. Edidit Societas Goerresiana. T. III : Diariorum pars tertia, volumen prius. Ed. Sebastianus Merkle. Fribourg en Br. Herder, 1931 ; in-4, 764 p.

Voici près de quarante ans que la société « Goerresiana » a entrepris cette remarquable publication, qui doit comprendre 14 tomes (cf. *Irénikon*, t. VIII, 1931, p. 394-395). Il n'est pas inutile de rappeler brièvement la date de parution des volumes : la 1re partie des *Diaria* (t. I) parut en 1901 ; la 1re partie des *Acta* (t. IV) en 1904 ; la 2e partie des lettres (t. X) en 1916 ; la 5e partie des *Acta* (t. VIII) en 1919 et la 6e (t. IX) en 1923 ; la 1re partie des traités (t. XII) en 1930, et le 1er volume de la 3e partie des *Diaria* (t. III a) en 1931. Cinq tomes et demi restent à paraître : deux pour les *Acta*, un pour les lettres, un pour les traités, un pour les suppléments, et le demi tome complémentaire du dernier paru. A vrai dire, ce ne sera pas trop d'un demi siècle pour mener à bonne fin une œuvre aussi considérable, traitée avec une perfection et une tenue qui ne laissent rien à désirer.

Le nouveau volume se présente autrement qu'on ne l'attendait. L'A. a rejeté tous les prolégomènes et les tables à la seconde partie, qu'il nous assure devoir paraître endéans les deux ans. Et cela, pour permettre aux érudits de posséder tout de suite le précieux commentaire de Paleotti. Entretemps, on pourra se reporter à la copieuse étude que M. Merkle publia jadis sur Paleotti dans le *Römische Quartalschrift*, 1897 (t. XI, p. 333 et suiv.).

Après les *Diaria* du fameux secrétaire du concile, Massarelli, qui ont fait l'objet du t. I et d'une partie du t. II, les Actes du cardinal Paleotti, qui fut l'âme, pour ainsi dire, de la dernière partie du concile de Trente, tiennent certainement la première place en importance, et l'on comprend que les savants soient pressés de les avoir entre les mains sous cette forme définitive.

Mais on pourrait trouver à redire au dérangement introduit ainsi dans une publication aussi monumentale, où tout a procédé jusqu'ici suivant une rigoureuse ordonnance (sauf la succession des tomes, mais cela importe peu). A part cette réserve, le présent volume ne le cède en rien à ses devanciers pour les qualités. On doit supposer au contraire que M. Merkle, qui travaille depuis le début de cette collection aux *Diaria* du Concile, a acquis une expérience consommée dans cette matière, et que ce dernier tome apporte le meilleur fruit de son labeur et de sa méthode.

Outre les Actes du cardinal Paleotti, qui figurent en dernier lieu dans ce volume, on y trouve aussi le *Diarium* de Servantius, les écrits conciliaires

de Musotti, ainsi que les relations de Gerius. Ceci porte à dix-neuf le chiffre des *Diaria* ; d'autres sont promis encore pour le dernier tome.

D. O. R.

Ordo Romanus primus de missa papali, quem e Cod. Wolfenbuttel. 1475 edidit Richardus Stapper. (Opuscula et textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series liturgica, edita curantibus R. Stapper et A. Rücker, fasc. 1.) 1933. Münster, Aschendorff, 33 p. RM. 0,85.

La Collection « Opuscula et Textus » inaugure sa série liturgique par l'Ordo Romanus primus. Le texte est celui du ms. 1475 de Wolfenbüttel, complété et corrigé par l'éditeur, en vue de le rendre plus clair. Des notes très brèves expliquant les termes techniques permettent de saisir le sens matériel du document. Il est à regretter que l'auteur, travaillant pour des étudiants, n'ait pas ajouté une brève introduction sur la liturgie papale, sur les points communs avec les liturgies actuelles ; on aurait pu noter, par exemple, l'absence du *credo* et renvoyer à ce qu'en dit Mabillon dans son *Iter Italicum.* Quelques notes philologiques n'auraient pas été superflues, par exemple, sur l'emploi de *nam*, etc ...

En résumé, on nous donne un texte important, édité d'après un ms. de médiocre valeur et qu'on n'explique peut-être pas assez, eu égard à ses destinataires. Sans doute, laisse-t-on ce soin aux professeurs.

D. B. M.

Cardinal Schuster, O. S. B. — Liber Sacramentorum. Notes historiques et liturgiques sur le Missel romain. VII, Les saints dans le mystère de la Rédemption (4 mars-6 juillet) ; VIII *id.*, (Les fêtes des saints, de l'octave des Princes des Apôtres à la dédicace de S. Michel) ; IX *id.*, (Les fêtes des saints, de la dédicace de S. Michel à l'Avent). Bruxelles, Vromant et Cie, 1931, 1932, 1933 ; 3 vol. in-12, 404, 324 et 266 p., nombreuses illustrations hors-texte.

Nous avons mentionné la série des trois volumes précédents de cette édition française du *Liber sacramentorum*, en 1931 (*Irénikon*, t. VIII, p. 225). Les trois nouveaux volumes que nous présentons maintenant continuent le traité du sanctoral, dans le même style et avec les mêmes qualités. Le t. VII s'ouvre par une étude sur les premières listes festives dans le calendrier liturgique. Un des avantages de cet ouvrage, pour ce qui regarde le cycle des saints, est précisément de faire précéder chaque partie d'une triple liste, intitulée *Sanctae romanae ecclesiae feriale*, et disposée sur trois colonnes : la première indiquant le férial primitif, tel qu'il est inscrit dans le calendrier philocalien et dans les sacramentaires ; la seconde, les fêtes médiévales, notées dans les livres liturgiques du XIe siècle ; et la troisième, les fêtes modernes, insérées dans le Missel romain après le XIIIe siècle. On devine l'intérêt que présente ce triple dégage-

ment, qui permet de voir d'un seul coup d'œil les progrès et les surcharges de notre calendrier.

Une seconde dissertation, sur *Les vocations ecclésiastiques et les prières du peuple chrétien*, figure également comme chapitre préliminaire. Le t. VIII qui traite des fêtes du mois d'août, comporte en outre trois dissertations mariales : *Les sanctuaires de Notre-Dame dans la Rome médiévale* ; *Les images de la Très Sainte Vierge dans la dévotion romaine* ; *La fête de l'Assomption de la bienheureuse Vierge au ciel, dans l'ancienne liturgie romaine.* — Quant au t. IX, qui est le dernier de la série, il n'est qu'une simple continuation du t. précédent. Aucune dissertation préliminaire n'y est jointe ; par contre, à la suite du sanctoral, figure un double appendice, le premier contenant le commentaire de six messes de circonstance (élection du Souverain pontife, messe nuptiale, temps de guerre, malades, temps d'épidémie, propagation de la foi), et le second étant un florilège euchologique, composé surtout de pièces extraites de la liturgie byzantine.

Faisons des vœux pour que la série française du *Liber Sacramentorum* du Cardinal Schuster, connaisse un haut succès. Elle rendra longtemps un précieux service à beaucoup de fidèles pour s'unir mieux et avec intelligence à la piété de l'Église. D. O. R.

R. P. Antoine de Sérent. — De la valeur éducative des vêpres, dimanches et fêtes. Avignon, Aubanel aîné, 1932 ; in-8, cour. 218 p. 17,60 fr. fr.

Le Révérend Père de Sérent nous avait déjà donné un excellent livre : « La spiritualité chrétienne d'après la liturgie ». Pour compléter dans le même sens la formation de ses lecteurs, il traduit et commente les textes employés à l'office de vêpres.

Toute journée liturgique complète commence et finit par vêpres, « l'office le plus solennel des heures canoniales ». Pour porter fruit, cet office, tout en paroles et en musique, a besoin d'être compris ; car presque rien n'y parle aux yeux : survivance de l'antique vigile nocturne, riche en antiennes, en hymnes et en psaumes, l'office vespéral contient toute une christologie, un enseignement, qui complète, au cours de l'année liturgique, les données de l'Évangile.

Ceux qui sanctifient la seconde partie du jour par la récitation ou l'assistance aux vêpres, devraient lire ce livre. Apprendre à aimer l'office et à en tirer profit c'est se rendre plus apte et plus prêt à goûter la joie du Seigneur.

A. Molien. — La liturgie des saints. Leur culte en général. Collect. « Prière et vie liturgique ». Avignon, Aubanel aîné, 1932 ; in-8, 207 p. France 15,40 fr. fr. Étranger 16,80.

« Le peuple comprend plus facilement le culte des saints que celui du Christ : il s'intéresse à ces héros, dont il aime connaître la vie ; il a surtout

confiance en leur puissante intercession » (p. II). Aidés par la grâce, les Saints ont atteint la perfection et ils méritent d'être honorés ; mais, au moyen âge, leurs fêtes prirent tant de place dans le culte, qu'elles menacèrent de nuire à la célébration des mystères du Seigeur... Vinrent les critiques protestantes, funestes aux dévotes légendes qui discréditèrent quelque peu le culte des saints : « cependant, à condition de conserver à chacun sa part légitime, il y a place dans la liturgie catholique, et pour le culte du Christ et de la Vierge, et pour celui des saints » (p. 16).

Avec une compétence très avertie, l'auteur étudie ici l'origine, la nature et le développement général du culte des saints ; la dévotion aux reliques et aux images, les martyrologes, les calendriers, la dédicace des églises, le choix des titulaires et des Patrons, etc...

Rev. Frank E. Wilson. — An outline of christian symbolism. Milwaukee, Morehouse, 1933 ; in-16, 64 p.

L'A. membre de l'Église épiscopalienne, explique avec méthode et clarté le symbolisme expressif de l'architecture religieuse, celui des motifs d'ornementation traditionnels et celui des vêtements liturgiques. Tout, dans le culte, a sa valeur de louange et d'adoration, depuis l'attitude de de celui qui prie jusqu'aux mots qui composent sa prière.

D. E. L.

Fr. Valentin-M. Breton O. F. M. — La Trinité, histoire, doctrine, piété. Bibliothèque Catholique des sciences religieuses. Paris, Bloud et Gay, 1931 ; in-8, 239 p.

« Cet ouvrage comprend trois parties : 1. Le Mystère dans la révélation évangélique (révélé par Jésus aux apôtres, communiqué par les apôtres aux hommes, reçu et enseigné par l'Église) ; 2. Le Mystère dans son exposition théologique (doctrine officielle de l'Église, le fait révélé, la vie en Dieu) ; 3. Le Mystère dans la pratique de la vie chrétienne (Le don de Dieu, l'acceptation des hommes, le témoignage de l'Église).

L'auteur qui veut aider « les fidèles de la nef » à mieux connaître la Sainte Trinité, a écrit en langage simple, il s'est même départi quelque peu des rigueurs de la scolastique, et donne une idée claire de ce que l'on peut connaître dès ici-bas du plus ineffable des mystères.

Pierre de Labriolle. — Choix d'Écrits spirituels de Saint Augustin. Paris, Gabalda, 1932 ; in-16, 188 p. Fr. fr. 8.

L'Auteur, professeur à la Sorbonne, commence par nous donner une étude sur l'âme de S. Augustin ; il a découvert, en voulant atteindre l'homme à travers ses livres, « le fond le plus riche d'humanité, de modération et de bonté » ; « un cœur chaleureux, passionné », épris de vérité ; « un grand intellectuel », homme d'idées et de controverses ; un converti ardemment pieux et un pénitent « consterné de lui-même ». Les pages

qu'on lira dans ce livre permettront d'entrevoir quelques aspects du génie de ce magnifique type d'homme de l'antiquité chrétienne ; ses idées sur le culte des morts, sa conception de la vie religieuse et, en général, de la vie chrétienne : Saint Augustin, guide des âmes.

Denys Gorce. — Lettres spirituelles de S. Jérôme. I. Doctrine spirituelle. Bibliothèque patristique de spiritualité. Paris, Gabalda, 1932 ; in-16, 222 p., 10 fr. fr.

Saint Jérôme fut un grand lettré ; déjà, de son vivant, il eût le renom d'un épistolier de talent. Ses lettres d'exhortation à la vie parfaite, composées pour les privilégiés qu'il guidait sur le chemin de la vertu, furent regardées comme de petits traités et restent les meilleures pièces de sa correspondance ; du moins de ce qui en est parvenu jusqu'à nous. Le docteur Gorce a fait parmi celles-ci un choix judicieux ; il en a donné une heureuse translation, dont la lecture aisée, après une introduction fort bien comprise, offre au lecteur toute facilité. Puissent-elles nous aider à nous assimiler les enseignements du Père de l'Église latine sur la vie de ceux qui se sont voués à Dieu : vierges, clercs, veuves et moines.

D. E. L.

Eric Gill. — Unemployment. Londres, Faber and Faber, 1933; in-16, 32 p., 1 sh.

L'A. met en évidence certains principes de morale catholique pour démontrer que l'organisation sociale actuelle est très imparfaite. Le capitalisme et le règne de la machine (laquelle supplante l'homme) sont à l'origine du chômage et de la crise (surproduction et mévente). Le capitalisme réduit le « manuel » à n'être guère plus qu'un esclave... (?)

D. E. L.

Julien-Weill. — Le judaïsme. (Les religions). Paris, Alcan, 1931 ; in-16, 142 p., 15 fr.

Cet ouvrage, présenté avec l'habituelle perfection technique des éditions Alcan, nous donne « une image abrégée mais fidèle du judaïsme tel qu'il nous apparaît après une longue existence historique » (p. 15). L'A. nous retrace d'abord l'histoire du judaïsme depuis sa formation au Ve siècle, jusqu'à nos jours, il nous expose ensuite l'essentiel de la religion juive et les différentes interprétations qu'en donnent les écoles actuelles ; enfin il aborde les grands problèmes que soulève nécessairement le contact avec le christianisme et avec le monde laïque. En somme ce livre, animé de piété et de zèle, donnera à beaucoup d'esprits cultivés la bienveillante compréhension que le judaïsme mérite et ne rencontre pas partout.

D. P. M.

Dom Fernand Cabrol. — Saint Benoit. (Collection « Les Saints »). Paris, Gabalda, 1933 ; in-16, 188 p.

Le 114e volume de la collection « Les Saints » est consacré au patriarche des moines d'Occident. L'A. a essayé de faire revivre la physionomie de saint Benoît, en la replaçant dans son milieu intime, grâce au témoignage constant de la Règle. L'allure un peu désordonnée avec laquelle cet ouvrage de vulgarisation se présente, est due en grande partie à l'effort qui a été fait pour agrémenter le récit de saint Grégoire de chapitres extrinsèques à la vie, afin de semer le plus discrètement possible les épisodes miraculeux. Ce petit livre témoigne d'un amour sincère pour le vénéré patriarche et le fait aimer des lecteurs. Il est utile aussi par les renseignements liturgiques, historiques et bibliographiques qu'il contient. — On aimerait cependant d'y voir figurer certaines qualités de synthèse, de netteté et de force qui auraient été mieux à la taille du grand saint. Outre qu'il y a de la négligence dans le style, quelques détails auraient pu bénéficier d'une meilleure mise au point scientifique, par exemple l'idée de la « conversion des mœurs » (p. 86) et « l'ordonnance de la psalmodie » (p. 95). Relevons aussi l'expression de Bossuet relative à la règle bénédictine, qu'il appelle un « pressis » du christianisme et non un « précis » (p. 140) ; erreur souvent commise, qui atténue la valeur du terme. — Le chapitre sur la spiritualité bénédictine nous a paru un peu lâche ; la « très grande liberté » dont parle l'A. ne peut cependant signifier que saint Benoît a laissé toutes les portes ouvertes. Enfin, le pessimisme de l'épilogue, qui situe saint Benoît « si loin de nous », doit être relevé : saint Benoît de nos jours est au contraire redevenu bien vivant.

Mais ces remarques ne veulent rien enlever au qualités réelles de l'ouvrage. D. O. R.

Hommage à Dom Ursmer Berlière. Recueil publié par le Comité directeur de l'Institut historique belge de Rome avec le concours des anciens membres et collaborateurs de l'Institut. Bruxelles, Lamertin, 1931 ; in-8, 262 p., 25 fr.

Ce recueil qui devançait d'un an la mort du grand historien bénédictin que fut dom Berlière, venait donner, en même temps qu'un hommage dignement mérité, au moine qui avait illustré son ordre et son pays, un témoignage d'affection des savants belges. Nous ne pouvons que le signaler ici. Il contient, après une préface dans laquelle M. Henri Pirenne retrace les origines et les développements de l'Institut historique belge où dom Berlière eût une part prépondérante, sinon presque exclusive, une bibliographie complète de tous les ouvrages, articles, monographies, etc. publiés par le savant religieux. Viennent ensuite une série de dix-huit études sur des sujets qui n'intéressent que fort indirectement cette revue, et dont, faute de place, nous ne pouvons même citer les titres, qui s'étendent presque tous en de copieuses périphrases. C'est à regret cependant :

nous aurions aimé le faire, ne fût-ce que par estime pour ceux qui ont tenu à honorer de leur laborieuse sympathie notre distingué confrère en religion. D. O. R.

Louis Pastor. — Histoire des papes depuis la fin du moyen-âge T. XIV, Trad. Poizat. Paris, Plon, 1932 ; in-8, 402 p.. 40 fr. fr.

Au pontificat du pieux et savant Marcel II succède celui de l'austère Paul IV, un des papes les plus marquants du XVIe siècle. Pastor nous montre ce vieillard digne et autoritaire, plein de feu pour la cause de l'Église, d'esprit unilatéral et impulsif. S'il eut quelques déboires en politique, l'historien croit pouvoir les attribuer à sa conception peut-être trop moyenâgeuse de la suprématie pontificale dans les choses temporelles, et à une excessive confiance dans ses neveux. Mais Paul IV consacra le principal de son activité à la répression de l'hérésie et à la réforme de l'Église. Marcel II avait déjà indiqué « comme cause de la séparation décisive de la nation allemande d'avec Rome, l'abandon de la manière de vivre apostolique pratiquée jadis par le Saint Siège, de la pratique d'une religion pure et ardente dans les Églises, l'abandon de l'exercice de la charité et de la prédication ». Le pape Carafa, homme d'une piété rigide, s'applique tout entier au redressement de la doctrine et des mœurs. Peut-être certains, animés des plus droites intentions, tels les cardinaux Morone et Pole, auront-ils senti trop durement les rigueurs de l'inquisition : mais ne fallait-il pas ce violent coup de barre pour redresser la barque ?

Il faut savoir gré à la maison Plon de poursuivre la traduction française de l'œuvre gigantesque de Pastor. E. B.

G. Mollat. — La question romaine de Pie VI à Pie XI. Paris, Gabalda, 1932 ; in-16, 470 p., 1 carte. 24 fr. fr.

Ouverte dès l'époque de la Révolution française, lorsque la population avignonnaise, embrassant les principes révolutionnaires, vota son annexion à la France, la question romaine souleva, pendant tout le XIXe siècle, un grave problème à la fois politique et religieux : « Le pouvoir temporel est-il nécessaire à l'Église dans l'accomplissement de sa mission spirituelle sur terre ? » Les pontifes romains ne cessèrent de proclamer leurs revendications, malgré les démentis successifs que leur infligèrent les événements. M. Mollat nous expose les débuts et les phases diverses de ce conflit. Une imposante bibliographie nous introduit dans cette étude fouillée du plus haut intérêt, nonobstant l'abondance des détails. Il est étonnant de voir l'auteur s'étendre longuement sur les faits qui ont précédé la chute du pouvoir temporel, alors qu'une petite partie de l'ouvrage est consacrée aux relations entre le Vatican et le Quirinal, et quelques pages seulement à l'élaboration du traité du Latran et à sa conclusion. Notons cependant des renseignements très intéressants sur les tentatives de Léon XIII et sur sa diplomatie. E. B.

Le Voyage chez les Oblates de Notre-Dame. Onze fois illustré. Le Donveau, par Morialmé (Belgique), Montmorency, 3, rue Notre-Dame, 1933 ; in-12, 112 p.

De pieuses laïques, sans vœux ni habit de religion, mais groupées strictement autour d'un foyer de ferveur, communauté-base consacrée à la liturgie et à S. Benoît, sont désireuses d'être les auxiliatrices du clergé en ce temps de pénurie. Œuvre admirable et souverainement utile, mais qui suppose une dose peu commune d'abnégation. — L'auteur de cette petite plaquette nous fait faire un voyage autour de cette congrégation naissante, en souhaitant, pour finir, qu'elle s'enrichisse de candidates.

D. O. R.

H. Bergson. — Les deux sources de la Morale et de la Religion. Paris, Alcan, 1932 ; in-8, 346 p., fr. fr. 25.

Il n'est pas sans utilité de signaler cet ouvrage dont l'auteur, par ses ouvrages antérieurs et grâce à la clarté de son exposé, a influencé plusieurs penseurs russes de l'émigration. On sait que la philosophie bergsonnienne est spiritualiste en ce sens, qu'au lieu de concevoir le monde en fonction de la matière, elle s'efforce de le concevoir comme un devenir créateur : élan vital et évolution créatrice. Ces conceptions n'avaient jusqu'ici pas encore été étendues à la morale et à la religion, cette extension est réalisée ici en trois chapitres consacrés à l'Obligation morale, à la Religion statique et à la Religion dynamique. En morale, M. H. Bergson distingue deux forces qui nous incitent à agir : une pression et une aspiration ; mais la pression, où se retrouve précisément l'idée d'obligation, est présentée comme une aspiration avortée, tandis que l'aspiration est primordiale dans notre vie morale. Mais l'homme est à la fois être social et être religieux ; parmi les êtres religieux, les uns se contentent de se créer une ambiance, un ensemble de dogmes destinés à les mettre à l'abri de certains dangers et de certains maux ; c'est le rôle de la fonction fabulatrice et de la religion statique ; d'autres se créent un idéal, une vie divine dans laquelle ils ont conscience d'atteindre directement Dieu, c'est le mysticisme et la religion dynamique. L'auteur conclut par ces mots : « A elle (l'humanité) de se demander ensuite, si elle veut vivre seulement, ou fournir en outre l'effort nécessaire pour que s'accomplisse, jusque sur notre planète réfractaire, la fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des dieux ». Ce langage est impie s'il s'applique au christianisme et affirme que la religion révélée est un produit de cette machine. Mais il peut être l'aboutissant logique de prémisses admises par l'auteur comme base de son système ; dans ce cas la valeur de cette ingénieuse construction dialectique pourra s'estimer à la valeur de son couronnement.

Dom Th Belpaire.

Jacques Maritain. — De la philosophie chrétienne. Paris, Desclée De Brouwer, 1933 ; in-16, 168 p.

Ce livre, de petite taille, éclaircit beaucoup la discussion ouverte sur la philosophie chrétienne. La position de l'auteur consiste dans la distinction entre la philosophie considérée dans sa nature et la philosophie considérée dans son état dans le sujet humain. Les vérités accessibles de soi aux forces naturelles de l'esprit humain étant l'objet formel de la philosophie, celle-ci, dans son essence, ne contient rien de chrétien. Mais c'est là une abstraction qu'il faut se garder de revêtir telle quelle d'une existence concrète sous peine de produire un « monstre idéal ». Au contraire, cette intelligence humaine se trouve concrètement dans un régime nouveau, dans un état surnaturel et chrétien. Cet état comporte des « apports objectifs » et « des confortations subjectives » à raison desquels certains objets sont vus ; certaines assertions, établies valablement par l'intelligence humaine qui, dans d'autres conditions, lui échappent plus ou moins. M. Maritain rejoint donc la conclusion de M. Gilson : « Les deux ordres sont distincts, bien que la relation qui les unit, soit intrinsèque ».

A ces considérations s'ajoutent deux chapitres traitant de la philosophie morale et de l'apologétique. E. B.

LIVRES ANNONCÉS

Abbé Paul Thône. — *L'appel suprême du Sauveur.* Lectures et Méditations sur les raisons de réparer. Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1933 ; in-8, 276 p. 10 fr. fr.

Maurice Guéchot. — *Mystères et Lumière.* Collection « Je sème », série populaire. Paris, Téqui, s. d. ; in-8, XVII-257 p. 10 fr. fr.

L'Ascension d'une âme, Yvonne (1914-1929, *Souvenirs d'une Maman.* Collection « Je sème », série « Paroissiale ». Paris, Téqui, 1933 ; in-8, XVIII-168 p. 10 fr. fr.

Mgr P. Feige. — *Ange et Apôtre. La piété et le zèle.* Paris, Téqui, 1933 ; in-8, 481 p. 10 fr. fr.

Ad. Tanquerey. — *La Vie de Jésus dans l'Église.* Quatrième série des Dogmes générateurs de la piété. Ouvrage posthume de ... édité par F. Cimetier, P. S. S. Paris, Desclée et Cie, 1933 ; petit in-8, XV-146 p., 6,25 fr. fr.

Les grands Jours de la Rédemption. Pour le Jubilé des divins anniversaires. Paris, Bonne Presse, 1933 ; gr. in-8, 126 p.

Imprimatur.
Namurci, 22 nov. 1933.
A. Collard, vic. gen.

Cum permissu superiorum

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (BELGIQUE)



TOME X

Nº 4. 1933 Septembre-Octo

PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQ